OBRAS
DE
ISMAEL QUILES S. J.



EL EXISTENCIALISMO

SARTRE. HEIDEGGER. MARCEL. LAVELLE.



EDICIONES *Depalma* BUENOS AIRES

EL EXISTENCIALISMO

OBRAS DE

ISMAEL QUILES, S. J.

Vol. 1. — ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA IN-SISTENCIAL (1978).
1. Más allá del existencialismo (Filosofía in-sistencial).
2. Tres lecciones de metafísica in-sistencial.
3. La esencia del hombre.

Vol. 2. — LA PERSONA HUMANA (1980).

Vol. 3. — INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA (1983).

Vol. 4. — FILOSOFÍA Y RELIGIÓN (1985).

Vol. 5. — FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN PERSONALISTA (1981).

Vol. 6. — FILOSOFÍA Y VIDA (1983).
1. Filosofar y vivir (Esencia de la filosofía).
2. ¿Qué es la filosofía?
3. Ciencia, filosofía y religión.
4. Clasificación y coordinación de las ciencias.

Vol. 7. — PERSONA, LIBERTAD Y CULTURA (1984).
I. Libertad y cultura.
II. Persona y sociedad, hoy.
III. Libertad de enseñanza y enseñanza religiosa.
IV. La libertad intelectual del filósofo católico.
V. Los católicos y la Unesco.
VI. Universidad y cultura en Latinoamérica.
VII. Autocrítica de la educación norteamericana.

Vol. 8. — QUÉ ES EL CATOLICISMO (1985).

Vol. 9. — ARISTÓTELES (1986).

Vol. 10. — PLOTINO (1987).

Vol. 11. — QUÉ ES EL YOGA (1987).

Vol. 12. — EL ALMA DE COREA (1987).

Vol. 13. — FILOSOFÍA DE LA PERSONA SEGÚN KAROL WOJTYLA (1987).

Vol. 14. — ESCRITOS ESPIRITUALES (1987).
Mi ideal de santidad.
Marietta... flor de santidad.
Espero en Dios.

Vol. 15. — EL EXISTENCIALISMO (1988).

Auspicia la Fundación "Ser y Saber"

OBRAS DE

ISMAEL QUILES, S. J.

15

EL EXISTENCIALISMO

SARTRE, HEIDEGGER,
MARCEL, LAVELLE



EDICIONES Depalma BUENOS AIRES
1988



ISBN 950-14-0009-3 (ob. compl.)
ISBN 950-14-0482-X (vol. 15)



EDICIONES Depalma BUENOS AIRES

Talcahuano 494

PRESENTACIÓN

El volumen 15 *de la colección de nuestras* Obras, *reúne varios estudios sobre el* existencialismo, *escritos alrededor de 1950. Son la síntesis de nuestro intento de una exposición y evaluación del movimiento de la filosofía existencial cuya eclosión dominó el panorama filosófico occidental en las décadas de los años 1930 y 1940.*

Incluye varias obras cuyo material se ha ordenado en cinco secciones:

I. Introducción al existencialismo.
II. Sartre, el existencialismo del absurdo.
III. Heidegger, el existencialismo de la angustia.
IV. Marcel, el existencialismo de la fidelidad al misterio del ser.
V. Lavelle, el existencialismo de la interioridad óntica.

En esta presentación deseamos adelantar algunas reflexiones de carácter general.

1. El existencialismo visto después de 30 años.

En la década del año 1940 estaba el existencialismo en pleno florecimiento. Nuestras primeras obras no lo tienen en cuenta. En parte porque no queríamos dejarnos llevar por la moda y en parte porque deseábamos que madurara más su evolución. Sólo en 1948 se publicó nuestro primer estudio: Heidegger, el existencialismo de la angustia.

En efecto, desde un principio apareció el existencialismo, sobre todo en Francia, expresado en una literatura y un estilo desafiante, que preconizaba una forma de vida

a la vez que se denunciaban los convencionalismos inauténticos de la existencia humana. Pero también habían aparecido estudios profundos intentando un replanteo de los grandes temas de la vida humana, de la metafísica y de la moral.

No se puede dejar de reconocer que la filosofía existencial ha sido uno de los movimientos más profundos de la historia de la filosofía, que afectó a todas las corrientes, aun las más arraigadas en la metafísica clásica, cual es la aristotélica escolástica. Su influencia en los autores de aquel tiempo es evidente. Lo muestran las numerosas obras publicadas sobre el existencialismo, no sólo las que trataron de apropiarse de varios de los temas preferidos por los autores del movimiento (especialmente Heidegger y Marcel), sino las que, con un espíritu crítico sistemático, denunciaban sus facetas negativas. La bibliografía es inmensa, y todavía se sigue acrecentando por estudios valiosos de prestigiosos filósofos.

2. También nosotros le dedicamos algunos de estos tratados, en los momentos en que se hallaba en la cumbre de la atención filosófica. Mirando aquellos trabajos a unos 30 años de distancia, contemplamos con mayor frialdad los aspectos polémicos de nuestra exposición evaluativa y crítica. Pero en lo fundamental consideramos de actualidad y utilidad las reflexiones que entonces hicimos. Volveremos a referirnos a estos temas en las notas que dedicaremos en la presentación de cada uno de los autores tratados.

3. Debemos también observar que los libros incluídos en este volumen están escritos antes de nuestra concreción de la intuición y desarrollo de la filosofía in-sistencial. Por eso no hacemos referencia a ella en la evaluación de las ideas, con excepción del estudio sobre Heidegger donde por primera vez introducimos el tema.

Cronológicamente lo que podemos llamar intuición

in-sistencial la expusimos por primera vez en el 1er. Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, Argentina, 1947), pero la fuimos elaborando, sin publicar nada sobre ella, en los diez años siguientes. Apareció ya plenamente propuesta, como metafísica y como método, en Más allá del existencialismo (Filosofía in-sistencial), *Ed. Miracle, Barcelona, 1959.*

ISMAEL QUILES.

Buenos Aires, mayo de 1988.

I

PANORAMA DE LA FILOSOFÍA EXISTENCIAL



De *Sartre y su existencialismo*, Colección Austral, 1107, Espasa-Calpe Argentina, 2ª ed., Bs. As., 1951, ps. 21-37.

ÍNDICE





CAPÍTULO I

EL CLIMA Y LAS CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL EXISTENCIALISMO

1. EL CLIMA DEL EXISTENCIALISMO Y EL HOMBRE MODERNO.

El hecho de que las dos fases más características de la filosofía del siglo xx giran en torno de las dos grandes guerras mundiales es extraordinariamente significativo. La filosofía de la preguerra reflejaba el estado de ánimo de la humanidad en tensión característica; y la filosofía de la posguerra, a su vez, las huellas trágicas del desengaño y de la insatisfacción después de tan enormes sacrificios de la felicidad y de la sangre humana. El carácter profundamente dinámico y trágico de la filosofía de nuestro tiempo, sobre todo luego de la segunda gran guerra, ha determinado la manera de pensar de muchos de nuestros filósofos. Si después de la primera guerra mundial vivimos años de incertidumbre y de angustia colectiva, la segunda gran guerra ha agudizado la tragedia de la vida humana y estamos internacionalmente sometidos a una guerra fría, que trabaja los nervios de los diplomáticos y de todos los ciudadanos, por la amenaza cada día más sentida de una tragedia mayor. Hasta qué punto esta situación de tragedia inevitable para nosotros actúa sobre el hombre moderno, lo refleja de una manera especial la filosofía misma.

Si quisiéramos señalar la característica más pronunciada de la filosofía del siglo xx, lo que podríamos llamar su espíritu, su punto de partida y de inspiración, su campo

de operaciones, su reducto último en que se atrinchera, como defensa y como punto de expansión, debemos señalar *la vuelta al yo individual y concreto.*

Esto significa un retorno a la conciencia subjetiva, a la realidad del mundo interior, pero no en una forma abstracta y universalista a la manera del idealismo, sino en una forma concreta, individual y personal, de modo que para el filósofo de hoy es ante todo lo concreto e individual, el yo, su primer centro de interés: y aun podemos agregar que se trata del *yo como persona*, porque en esta característica encuentra su más seguro punto de apoyo.

Creemos que la filosofía moderna ha venido a concretarse en este último reducto del yo —que en la forma más aguda ha sido utilizado por el existencialismo— por el influjo de la reacción contra dos experiencias sumamente profundas. Una de orden *filosófico-histórico* y otra *vivida en nuestro siglo.* La experiencia histórico-filosófica que ha llevado al hombre a refugiarse en el yo individual y concreto es la del fracaso del idealismo, en todas sus formas, para responder a las inquietudes reales de los individuos humanos. Se puede decir que la filosofía de nuestro siglo es en su conjunto (contando siempre con la excepción de un grupo idealista) una fuerte reacción contra el idealismo, que hace del individuo un momento abstracto, destinado a perderse definitivamente en el océano inmenso de lo universal. El hombre moderno quiere, más que nunca, vivir *él mismo "su"* vida individual. Siente *su* realidad individual como la realidad básica y no puede resignarse a perderse anónimamente, lo que equivaldría a inutilizar su vida individual o personal en cuanto tal.

Otro fenómeno que ha obligado al hombre moderno a concentrarse en su yo y buscar en él su salvación ha sido la terrible doble experiencia que la humanidad ha sufrido

en este siglo con las dos grandes guerras que han desolado a la vez al Oriente y al Occidente. Una guerra, y una guerra prevista con la amplitud de las modernas armas, no puede afrontarse sino con la esperanza de un mundo mejor que compense los enormes sacrificios de una nación. Ahora bien, la primera gran guerra trajo especialmente en Alemania y en Rusia, pero también, por reacción en el resto de Europa, la impresión de un fracaso y de una desilusión desesperantes. La crisis de la posguerra en la Alemania vencida y la crisis de la desocupación en las naciones vencedoras, así como la desolación y la incertidumbre de la segunda posguerra, hicieron perder a los hombres la confianza en una salvación externa, y de aquí que se volviesen, después de haberlo *perdido todo*, hacia *sí mismos*, como el único refugio puesto al seguro de los vendavales exteriores. El hombre se ha encontrado a sí mismo *solo*, y comienza a trabajar nuevamente a partir de su soledad, con la esperanza de formarse un mundo mejor o de quedar reducido a sí mismo en una definitiva desesperación.

Estos dos acontecimientos han determinado, según creemos, de una manera especial y profunda la dirección egocéntrica de la filosofía moderna, con todas sus ventajas y con todos sus inconvenientes. Pero tal vez las ventajas han sido superiores, sobre todo si nos comparamos con épocas filosóficas precedentes. Creemos que a lo largo de la filosofía moderna, y sobre todo en relación a los siglos XVIII y XIX dominados por el escepticismo, por el ateísmo de los enciclopedistas, por el racionalismo de Kant, el idealismo de Hegel y por el positivismo cientifista del siglo XIX, es el siglo XX el que más se ha acercado hacia un contacto con los valores espirituales y eternos del hombre.

He aquí el clima propicio en que germinó el existencialismo.

2. Características generales del existencialismo.

Es muy difícil caracterizar en pocos rasgos el movimiento existencialista, que probablemente ha presentado las variantes más complejas de una tendencia filosófica. La complicación se acentúa por el hecho de que los literatos han explotado más la actitud de los filósofos existencialistas, hasta el punto de que el existencialismo es para muchos tan sólo una expresión literaria, y no una filosofía.

Pero creemos que ha existido un espíritu común orientador de los filósofos existencialistas, y que, merced a este espíritu, pueden distinguirse *rasgos comunes*. Vamos a describirlos.

A) *El objeto propio de la filosofía existencialista.*

Sin duda ninguna se puede decir que la tendencia unánime de los existencialistas es la de estudiar, al menos como primero e indispensable punto de partida, *lo individual* y *lo concreto*, por oposición a lo universal y abstracto. El individuo, dicen, es la verdadera realidad; lo universal, como tal, no existe, no tiene auténtica realidad fuera de nuestra conceptuación. Ahora bien, lo que el filósofo debe estudiar es la realidad en sí misma. Lo mismo se diga de lo abstracto; es ello un fruto de nuestra actividad mental y, por lo mismo, al manejarlo estamos ya alejados de la realidad.

Pero el individuo que ante todo interesa al existencialismo es el *individuo humano*, el hombre, no en general, como fruto de una abstracción, sino *en su concreta realidad individual*, con sus problemas vividos y diarios. En otras palabras, la realidad humana, tal como la van viviendo en su cotidiano existir los individuos humanos, su existir fluyente, *su existencia en acción*. Esa su existencia es su verdadera realidad; de ahí el nombre de *existencialismo*.

Esta actitud viene a ser una reacción contra la filosofía tradicional, la cual desde los griegos hasta las modernas escuelas idealistas, neokantianas o de la fenomenología de Husserl, han propuesto como el objeto propio de la filosofía el estudio de las esencias, entendiendo por ellas lo universal, los objetos correspondientes a nuestras nociones abstractas. Ello concuerda con la clásica noción griega de *ciencia*, dentro de la cual los individuos, como tales, no son objeto propio de ella, sino sólo lo universal. Contra esta actitud de una filosofía, en la cual parece no haber lugar para el individuo, presenta el existencialismo una valoración radical opuesta, haciendo al individuo el centro de la filosofía.

Por tratarse de un aspecto esencial del existencialismo, vamos a ponerlo más de relieve con una cita expresiva: "El reproche más grave que pueda hacerse a la mayoría de las filosofías tradicionales es que permanecen exteriores a la realidad concreta, al individuo de carne y alma, que vive, que lucha y que sufre *aquí* y *ahora*. Sean de tipo idealista o materialista (y cada uno sabe que el materialismo no es más que un idealismo invertido: pues no parte de la materia, sino de la *idea* de la materia), tiene de común que reconstruyen el mundo a partir de un principio abstracto, y no de un contacto directo y personal con la realidad. El filósofo se sitúa idealmente fuera de la escena del mundo; pero como de hecho no hay algo fuera de esa escena, lo que él cree observar o deducir no es el mundo en su realidad indivisible, sino la proyección de su propio pensamiento separado del mundo. El pensamiento pensado sustituye en el filósofo al pensamiento pensante, y su sistema es el fruto de una especie de partenogénesis artificial del entendimiento aislado, más bien que de un intercambio fecundante con lo que existe. No es extraño que una tal filosofía permanezca fundamentalmente

alejada de las exigencias profundas del individuo. Pasemos al límite: ¿qué aliento, qué confortación puede encontrar en estas reconstrucciones abstractas un amante desilusionado, una madre que acaba de perder a su hijo, un hombre lanzado a un campo de concentración? ¿Qué parentesco sienten ellos con su destino irreductiblemente personal? En este sentido se podría decir con Pascal que toda la filosofía no merece que se le dedique ni una hora de preocupación" (G. Thibon, *L'existentialisme de Gabriel Marcel*, en "Revue de Phil.", París, 1947, p. 145).

Es claro que en su generalización estos reproches son exagerados. El sistema abstracto en todas las filosofías se ha pretendido construír a base de las experiencias de los individuos y para resolver los problemas de la realidad individual. Refleja, pues, aunque sea con limitaciones inherentes a todo conocimiento humano, la realidad parcialmente. Pero es lo cierto que el afán de sistematización sobre ideas y principios generales ha sido lo preponderante, y ha llevado con frecuencia a discusiones y construcciones artificiales alejadas de la realidad en que el hombre individuo ha de vivir.

En este sentido es original del existencialismo, y una nota común a todos los existencialistas que conocemos, *el haber cargado el interés predominante de la filosofía sobre el individuo* y, en especial, sobre el *individuo humano.* Éste queda así puesto, en alguna manera, en el centro de la filosofía o, por lo menos, en el núcleo central de interés para el filósofo.

Notamos, por nuestra parte, las ventajas y desventajas de esta posición existencialista. Entre las primeras hay que señalar que la realidad individual es la realidad más cercana y más inmediatamente observable para el filósofo. En especial la realidad del propio yo del filósofo que observa, y en base a la cual trabajan inicialmente los exis-

tencialistas. Pero en segundo lugar tiene también la ventaja de que la realidad del yo humano está conectada con toda la realidad del universo, puesto que nos hallamos en contacto con el mundo externo y con el mundo espiritual de los demás hombres, y, por fin, sentimos también la influencia del mundo trascendente.

Mas el centrar la filosofía sobre el yo concreto e individual, en su existir concreto y fluyente, presenta la desventaja de una dificultad esencial, explotada ampliamente por los adversarios del existencialismo. ¿Cómo es posible hacer ciencia y filosofía a base de solas experiencias individuales? ¿A qué conclusiones de validez universal puede llegarse con la sola descripción de mis vivencias individuales, las únicas que yo puedo experimentar? Por eso se ha repetido con frecuencia que el existencialismo, como tal, nunca puede llegar a ser una filosofía.

A esto responden los existencialistas que, en primer lugar, todo estudio reflexivo y último de la realidad es filosofía, aunque no se haga por abstracciones universales (a no ser que ya *a priori* se reserve por convención el título de ciencia y filosofía a los conocimientos universales, tal como tradicionalmente se ha venido haciendo).

Pero, además, los existencialistas tienden siempre, de hecho, a construír un cuadro general de la realidad, partiendo de las experiencias humanas en cada individuo. Es característico que el más técnico de los existencialistas, Martín Heidegger, haya comenzado por la pregunta clásica de la metafísica: "¿Qué es el ser?"; y que, para contestar a ella, haya centrado sus investigaciones sobre el yo individual, el *Dasein*. De hecho, todos los existencialistas han llegado a una visión general de la realidad, partiendo del hombre, sea ello consecuente o inconsecuente. Una explicación de este fenómeno puede, tal vez, hallarse en el hecho de que el hombre individuo se encuentra de

tal manera relacionado con todas las demás realidades, que su análisis implica, en cierto modo, estar en contacto con todo el universo, es decir, con el mundo exterior, con el que está en comunicación espontánea, necesaria e inmediata; con las demás personas humanas, y con el mundo trascendente, en especial con la divinidad, cuyo influjo siente el hombre necesariamente.

B) *Método propio del existencialismo.*

Además de su objeto propio, *tiene el existencialismo un método también propio,* no en sentido de que sea nuevo, sino de que lo ha acentuado, como ningún otro sistema hasta ahora, como fundamental base de la filosofía. Éste es el *del análisis inmediato del yo existente,* es decir, del yo en su viva e íntima actividad. El hacer trasparentes las experiencias íntimas de nuestra vida, y sacarlas a flote con toda sinceridad, será sin duda alguna, dicen, el mejor método de conocer nuestra verdadera naturaleza humana. Hay que dejar a un lado, por lo menos al principio, dicen, toda clase de presupuestos, sean de orden teórico o histórico, que puedan viciar *a priori* nuestra filosofía y admitir tan sólo lo que la realidad misma nos vaya mostrando.

Este método se ha inspirado (ciertamente tratándose de Heidegger y de Sartre, quien imita a Heidegger) en la fenomenología de Edmund Husserl. Pero con notables diferencias, que deben tenerse en cuenta. Primero, porque el análisis fenomenológico que en Husserl se aplica a las esencias abstraídas de las cosas individuales, los existencialistas lo aplican al análisis del yo concreto e individual. Segundo, porque en la reducción fenomenológica de Husserl se pone en suspenso, o entre paréntesis, la realidad misma y se estudian sólo tal como aparecen o se nos dan en la conciencia; en cambio, los existencialistas por lo común tratan de describir la realidad misma, y no un simple

aparecer en la conciencia. Es cierto que algunos lo hacen de forma que es o puede llevar también a un subjetivismo, como en Sartre y tal vez en Heidegger, pero esto no es propio de este método.

C) *Falsas generalizaciones del existencialismo.*

Creemos que las dos características señaladas son en realidad comunes a todos los llamados existencialistas, y que los distinguen suficientemente de las otras tendencias filosóficas, a través de la historia de la filosofía. Otras afirmaciones que a veces se presentan como típicas de los existencialistas *no son comunes ni pueden con justicia aplicarse al existencialismo como tal*, sino que sólo son responsables de ellas los autores que las defienden.

Tal sucede, por ejemplo, cuando se califica al existencialismo como *una filosofía atea.* Esto no es exacto, y el mismo Sartre distingue existencialistas ateos y católicos [1]. Tampoco puede achacarse al existencialismo en general *la negación del valor de las esencias, del conocimiento abstracto, de las ideas universales, de las normas permanentes de la moral*, etc., etc. Si es cierto que algunos explícita o implícitamente niegan estos valores, otros en cambio los afirman, y por cierto en virtud de sus experiencias existenciales. Dentro del existencialismo se han dado muy diversas tendencias, y no es justo simplificar su concepción, restringiéndola a los autores más negativos y radicales, ya que esto iría contra la realidad misma de los hechos, y condenaría a la vez por igual las malas y las buenas manifestaciones dentro del existencialismo. La prueba de ello es el siguiente cuadro diferencial de las diversas tendencias o escuelas, las cuales por todos han sido llamadas existencialistas, y se amoldan a las dos características esenciales que ya hemos descrito.

[1] *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1946, p. 17.



Capítulo II

LAS ESCUELAS EXISTENCIALISTAS

Dentro del cuadro general del existencialismo, tal como se ha manifestado en los veinticinco o treinta años últimos, podrían distinguirse las siguientes tendencias o escuelas:

1. Existencialismo ateo.

El hombre es concebido como realidad absurda y sin sentido, cerrada sobre sí misma y sin relación alguna posible con un mundo trascendente. Niega expresamente la existencia de Dios y de todos los principios trascendentes de la realidad y de la moralidad. Su representante principal es Sartre y su grupo, Simone de Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty, Albert Camus. Éste es el tipo de existencialismo que en esta obra estudiaremos.

2. Existencialismo prescindente.

El hombre es una realidad puramente contingente y temporal. No afirma ni niega de modo expreso la relación del hombre con Dios. Su más significado autor es Martín Heidegger (1889-1976), sucesor de Husserl en su cátedra de Friburgo en Alemania. Comoquiera que Heidegger ha callado en forma constante en su obra principal *Sein und Zeit*, y en sus breves escritos posteriores sobre la existencia de Dios renunciando a enfrentar expresamente el problema, se le ha clasificado a veces como ateo, y así lo hace, por

ejemplo, Sartre, en su escrito *El existencialismo es un humanismo.* Pero como en otra parte mostramos, no nos parece que lo escrito hasta ahora por Heidegger autorice para clasificarlo ni como ateo ni como teísta. Por eso llamamos prescindente su existencialismo [2].

Sobre el existencialismo de M. Heidegger.

Vamos a trascribir la crónica que un corresponsal de "Le Figaro Littéraire", de París, del sábado 4 de noviembre de 1950, hizo a Martín Heidegger. En ella no sólo nos da ideas concretas el mismo Heidegger sobre su pensamiento, que por cierto creemos vienen a confirmar la síntesis que de él hemos dado, sino también su discrepancia respecto de Sartre y la opinión que tiene sobre él.

El periodista visita a Heidegger en su chalet y es recibido con la mayor sencillez por el profesor alemán. Nota "que estamos aquí lejos de las excentricidades y del esnobismo de los sótanos de Saint-Germain de Près". La vida es enteramente sencilla, dentro del marco grandioso de las montañas de Hochschwarzwald. Desde la pequeña ventana se descubre todo el valle hacia Todtnau, el Feldberg y las líneas azuladas de las montañas que se pierden en la bruma de la tarde.

Después de algunas referencias sobre la afinidad del pensamiento de Heidegger con el oriental, entra más directamente en el tema.

"—Sí —dice Heidegger—, mi pensamiento está enteramente en relación con la concepción de la nada en el pensamiento oriental. La nada no es simplemente la nada.

"Y a una pregunta sobre si la naturaleza vive con tanta intensidad según el pensamiento de Heidegger, como en el pensamiento oriental, responde:

[2] Creemos que Heidegger se mantuvo siempre en esta posición.

"Heidegger. —Sí, pero es necesario no confundir la naturaleza con la que trabajan las ciencias, y que no es en realidad más que una pequeña parte de la naturaleza, y la naturaleza en el sentido griego, la *fysis*, que es mucho más que aquélla. En el día de hoy hemos confundido naturaleza e historia, mientras que en el sentido griego, la *fysis* es la luz que se muestra por sí misma, el ser que se desenvuelve. Ella es ese desenvolverse del ser (*werden*).

"—Es, pues, esta investigación del ser la que le interesa, del ser en devenir..., pero, ¿la existencia?

"Heidegger. —La existencia no es más que una consecuencia del ser. No hay que poner al hombre en el centro de la investigación, sino al ser.

"Se ha reprochado a Heidegger el desembocar en el ateísmo integral: le propongo la cuestión.

"Heidegger. —Se me dice agnóstico. Es falso. Yo dejo intencionadamente aparte el problema de Dios, porque hay en esto un malentendido, que consiste en una mala interpretación del pensamiento griego por el cristianismo. La filosofía de Aristóteles está falseada y no es más que una simple yuxtaposición de ella sobre el espíritu cristiano.

"La *fysis* no es un mundo ya hecho, como han querido los cristianos, sino un mundo en formación, que se manifiesta. La verdad son estas manifestaciones sucesivas de la naturaleza".

Estas ideas han sido expuestas en un prefacio agregado a la quinta edición de *¿Qué es la metafísica?*, aparecida este año (traducido al español por el R. P. Ceñal, S. I.). Este concepto supremo del ser como cosa absoluta, esta "primera cosa conocida", ¿no es acaso el ontologismo, muy próximo a San Anselmo?

Tal vez próximamente nos ofrecerá Heidegger una obra de metafísica...

"Pregunto a Heidegger si conoce a J. P. Sartre:

"Heidegger. —Sartre ha venido con frecuencia a Alemania, pero nunca ha venido a verme.

"—¿Conoce usted sus obras?

"Heidegger. —He leído *El ser y la nada.* Es un buen escritor, pero no es un filósofo.

"—¿Podría su idea de la nada coincidir con la de usted?

"—De ninguna manera. Sartre no tiene una posición original. La dialéctica cartesiana juega un papel muy importante en su pensamiento. Pero creo que él prefiere sobre todo trabajar como dramaturgo y literato. Busca sobre todo influír directamente en los acontecimientos humanos.

"—¿Conoce usted a Camus?

"—No. Solamente he escuchado una conferencia sobre él.

"—¿Y a Georges Bataille?

"—¡Oh, sí! Es muy bueno. Tengo gran aprecio por él, especialmente una conferencia sobre *El sentido de lo sagrado en Hölderlin*".

Hölderlin había sido editado en Alemania por los nazis, simplemente porque sus obras no habían tenido una edición completa. Heidegger habló de él por primera vez en 1936. Vuelve a hablar en su último libro, donde trata del origen de la lengua y de las artes. Según él, el arte ha nacido de una necesidad de expresión del espíritu. Expresa el mundo, la realidad interior del hombre, y expresa también a Dios.

"Pregunto a Heidegger lo que piensa sobre la pintura abstracta.

"Heidegger. —Es difícil decirlo, pero conozco y estimo mucho a Paul Klee, que se inspiraba también en Kant y Lao-Tsé.

"Lao-Tsé... Este nombre del gran filósofo oriental vuelve a salir frecuentemente en la conversación. Y la presencia de una japonesa me parecía un símbolo viviente.

El arte de Occidente, agotado por veinte siglos de pseudo-tradiciones, ha recogido el mensaje de civilizaciones que habían conservado intacta, como un depósito sagrado, la noción de esta íntima relación entre el hombre y la naturaleza entera. El arte moderno, nacido de un movimiento que parte del descubrimiento del arte japonés, *el fauvismo*, la escultura negra, el cubismo, para desembocar en la magnífica eclosión de los Mondriani, Kadinsky, Delaunay, Arp y Paul Klee...

"Heidegger también repudia veinte siglos de tradiciones filosóficas: tomista, escolástica, idealista o materialista, con sus consecuencias, que han hecho del hombre un esquizofrénico. Vuelve a colocar al hombre en el universo, y por esto mismo le agranda en la medida de este universo, volviendo a darle su valor de ser.

"El Occidente, recibiendo sus fuerzas nuevas de las más lejanas tradiciones orientales, y volviendo a encontrar el sentido de lo sagrado y el del devenir (dos sentimientos muy vivos en el alemán): ¿no podría verse en ello un símbolo de nuestro mundo que marcha hacia la unidad, no solamente del Oriente al Occidente en el tiempo y en el espacio, sino también del hombre a la naturaleza, del alma humana con todo su universo afectivo?...".

Como se ve, Heidegger en estas últimas declaraciones más bien rechaza directamente tanto la acusación de ateísmo como la de agnosticismo. Es interesante, al fin, la sinceridad con que se expresa. Siempre recibimos la impresión de que positivamente no quería pronunciarse. Pero por otra parte resulta muy difícil encuadrar estas declaraciones dentro del marco de una filosofía cristiana. Más bien la orientación sería de tipo panteísta, aun cuando la forma vaga en que se expresa no nos permite sacar ninguna conclusión cierta.

3. Existencialismo cristiano.

En esta tendencia el hombre es concebido en relación esencial con una realidad trascendente: Dios. Como el más característico se debe citar al viejo filósofo danés Sören Kierkegaard (1813-1855), protestante luterano, quien reaccionó con violencia contra el idealismo hegeliano a principios del siglo pasado. Su existencialismo es profundamente trágico y religioso. El hombre no es por sí mismo más que nada y pecado, y su salvación está en desconfiar, *desesperar* por completo de sí mismo y entregarse en manos de Dios, hasta lo absurdo. Dios está más allá de la lógica y de la moral del hombre.

En realidad, la actitud existencialista hizo de Kierkegaard un hombre de profundas raíces religiosas y cristianas, que a veces parece quedar olvidada la misma naturaleza humana. Pero es cierto que tanto su desesperación como su angustia era el camino para la fe y para la salvación, y que, por tanto, salvaba el optimismo esencial del cristiano. Su célebre obra sobre *El concepto de la angustia* la termina con la esencial relación a Dios implicada en el hombre finito: "El verdadero autodidacto es siempre, a la vez y otro tanto, teodidacto..., o, para no emplear una expresión que recuerda tan fuertemente lo intelectual, es creador de la filosofía y, en el mismo grado, creador de Dios". Y trae una cita de Hamann, que resume muy bien su pensamiento: "Pero esta angustia del mundo es la única prueba de nuestra heterogeneidad. Pues si nada nos faltase, no lo haríamos mejor que los paganos y los filósofos trascendentales, que no saben nada de Dios y se embelesan como unos tontos con la amada naturaleza; no nos entraría ninguna nostalgia. Esta impertinente inquietud, esta santa hipocondría, es acaso el fuego con que hemos de salvar y preservar de la corrupción del corriente siglo a los

animales destinados al sacrificio" (*El concepto de la angustia*, Colección Austral, núm. 158, p. 182). Como se ve, Kierkegaard está en el polo opuesto del ateísmo y del pesimismo absoluto de Sartre. Su pesimismo sobre la naturaleza humana está compensado por la fe en Dios.

También se cita como existencialista cristiano a Karl Jaspers (1883-1969), quien relaciona esencialmente al hombre con la Trascendencia. Su obra principal es *Philosophie* (1932). Pero es lo más probable que la filosofía de Jaspers sea panteísta, y no se aviene bien el panteísmo con el cristianismo de cualquier especie; además, Jaspers es adversario decidido de toda institución u organización externa eclesiástica y de todo dogma, los cuales pretende que coartarían la libertad humana, esencia del hombre. Por ello no creemos que se pueda clasificar a Jaspers con propiedad entre los filósofos cristianos.

4. Existencialismo religioso místico.

Este tipo de existencialismo ha sido desarrollado por los filósofos rusos L. Chestov (1886-1938) y N. Berdiaeff (1874-1949), entre otros, y había tenido precedentes en los famosos novelistas Dostoievsky y Tolstoi. El hombre aparece como esencial y profundamente religioso, dependiente de Dios, influído y atraído por Él, pero en una forma ciega y fatalista, por sentimientos que nos guían irresistiblemente. Es una actitud trágica y angustiosa, muy parecida a la de Kierkegaard.

5. Existencialismo católico.

Finalmente, ha habido un grupo de filósofos, algunos de ellos brillantes, que en el campo y con los métodos del existencialismo han realizado análisis cuyo resultado ha sido una filosofía del todo acorde con la concepción católica del

hombre y de Dios. Tal es, por ejemplo, el francés Gabriel Marcel (1889-1973), reconocido como uno de los pensadores modernos más serios y profundos, convertido al catolicismo en 1928. En España ha escrito Xavier Zubiri (1898-1983) un estudio brillante en el mismo sentido. También el filósofo francés L. Lavelle (1853-1951), aunque no católico, se aproxima mucho a este tipo de existencialismo.

II

SARTRE: EL EXISTENCIALISMO DEL ABSURDO

Sartre: el existencialismo del absurdo, 2ª ed., Espasa-Calpe Argentina, Bs. As., 1952.

ÍNDICE

El existencialismo de Sartre ante la realidad humana



INTRODUCCIÓN DE LA EDICIÓN DE 1949

La posición de Sartre dentro de la literatura y de la filosofía moderna es muy conocida, y hemos tratado de ella en otra oportunidad [1]. Sólo queremos observar, porque es muy frecuente el error, debido a la publicidad que han obtenido las obras extremistas de Sartre, que dentro del existencialismo, Sartre representa una posición, no precisamente la más significativa desde el punto de vista filosófico. De las cinco escuelas existencialistas que podrían distinguirse, la de Sartre no tiene en la república filosófica sino la menor jerarquía, en cuanto estima y aprecio de parte de quienes cultivan más de cerca la filosofía. Es mayor la autoridad filosófica que ha alcanzado la obra existencialista de M. Heidegger (existencialista prescindente, entre el teísmo y el ateísmo), o de K. Jaspers (existencialista de ambiente panteísta), o de los existencialistas rusos (N. Berdiaef, L. Chestov), o el existencialismo católico de un G. Marcel. Las producciones filosóficas de estos autores merecen, ante la inmensa mayoría de los entendidos, un aprecio mucho mayor por su profundidad, seriedad científica, justeza y sinceridad de método, de las que se atribuyen o se pueden apreciar en la obra más literaria que filosófica de Sartre. Como el mismo Heidegger confesaba en una entrevista periodística, Sartre no es un filósofo, sino que cultiva y explota procedimientos literarios [2].

Esta observación aclara de sobra la posición que a Sartre corresponde en el movimiento existencialista contemporáneo. Desde el punto de vista filosófico es el de menor importancia. También históricamente ha sido el último. Pues mucho antes de que Sartre fuese conocido, ya habían publicado y conseguido gran resonancia, como un movimiento de características existencialistas, las obras de M. Heidegger, G. Marcel y K. Jaspers, publicadas en los años 1927 y 1932. Sartre publicó *La náusea* en 1938, cuando ya el existen-

[1] *Sartre y su existencialismo,* Colección Austral, Espasa-Calpe Argentina, Bs. As., 1952.

[2] En *Le Figaro Littéraire,* París, 4-XI-1950.

cialismo, como escuela filosófica, se hallaba perfectamente desarrollado y difundido por todo el mundo. Lo que el existencialismo de Sartre tiene de filosófico es una imitación en gran parte (su técnica, su estilo filosófico) de Heidegger. Pero su ideología filosófica conserva todavía las huellas del cartesianismo y del idealismo hegeliano, los cuales, por cierto, no son compatibles con el existencialismo y han viciado, más de una vez, la actitud y el método existencialista de Sartre. Lejos pues de ser Sartre el fundador del existencialismo filosófico, no llega a ser en realidad, ni en el tiempo ni en jerarquía, sino el último de los existencialistas.

En cambio, merece no el título de "fundador", pero sí de primer "propagador del existencialismo literario". La irrupción definitiva del existencialismo en la literatura se debe a Sartre. De aquí ha surgido la fama, que ha difundido sus obras con preferencia a las de los otros existencialistas, como los alemanes, o como Marcel, quienes se han mantenido en el campo estrictamente filosófico, menos asequible para el vulgo de los lectores.

El secreto de su éxito entre las masas, que lo ha hecho popular por todo el mundo, se debe, ante todo, a su actitud extremista y revolucionaria, de reacción contra la actitud conservadora, inclinada a recibir con espíritu de adaptación y de conformismo, total o parcialmente, la tradicional concepción del hombre; ésta se halla basada en la existencia de una *naturaleza humana*, con sus leyes y su dirección definida, y en la necesidad de proceder de acuerdo con ella. Sartre ha puesto al servicio de su causa extremista su gran capacidad de análisis y de descripción. Y, apoyándose en lo que de verdad hay de ficción, convencionalismo, hipocresía y falta de sinceridad en la vida humana, ha dado una interpretación de ésta, según la cual todos los valores clásicos humanos, del bien y del mal, de la felicidad y de la desgracia, de lo verdadero y de lo falso quedan cubiertos por una ficción establecida que todos convendrían en desconocer, a fin de que no aparezca ante la vista del hombre toda su miseria y absurdidad.

Para Sartre lo único real son las miserias y la absurdidad del hombre. Se ha lanzado a describir y a predicar esta visión, como si correspondiese a la verdadera y total realidad humana. Como suele suceder, es precisamente lo más instintivo de hombre lo que aparece en el primer plano, y la literatura de Sartre se ha llenado de descripciones pesimistas y degradadas, en que la miseria y los vicios del hombre vienen casi a ser la única manifestación de su existencia.

Es natural que las críticas se hayan multiplicado. Entre las más acerbas y las más expresivas están las que Papini le ha dedicado, con su incontenible furor y sus fuertes epítetos escultóricos. Para Papini, "Jean-Paul Sartre es el responsable y el beneficiario de la más siniestra impostura literaria de esta posguerra de sapos histéricos. Seca la fuente de la sangre, se ha abierto la refinería de las heces"[3]. Todo el artículo rebosa la crudeza de Papini, con que lanza a la cara de Sartre el veredicto más ignominioso. Naturalmente Papini tiene a la vista el lado negativo, por desgracia dominante, en cada página de Sartre.

A pesar de estas criticas y de la misma condenación pontificia de las obras de Sartre[4], éste ha seguido siendo leído, como uno de los más afortunados escritores contemporáneos, siendo con frecuencia recibidos con inconciencia, por igual, lo bueno y lo malo de su ideología y literatura. Por ello, hemos creído necesario ocuparnos de Sartre en más de una ocasión. En esta obra nos interesa ante todo el punto de vista filosófico. ¿Cuál es el valor que el pensamiento de Sartre tiene como filosofía? Posee, en cuanto tal, una estructura sólidamente filosófica. Sobre todo, ¿cuál es el valor de su filosofía, latente o explícita en sus escritos, como expresión de la realidad humana? ¿Responde a la realidad de la existencia humana, que intenta describir?

He aquí el problema que ante todo nos hemos propuesto en esta obra. Es por ello natural que demos preferencia a sus escritos filosóficos: *El ser y la nada* y *El existencialismo es un humanismo*. Por ello nos interesa también el problema filosófico que podríamos llamar definitivo en Sartre: *el ateísmo*. Trataremos de ser objetivos en nuestra descripción y en nuestro juicio. Adelantamos, que no creemos que en Sartre todo sea condenable. Es cierto que una mirada a su producción filosófica y a su ideología, nos lleva en conjunto a un juicio negativo. Pero es nuestro deseo respetar lo que pueda haber de verdad y de utilidad en la posición de Sartre, así como el grado de valor filosófico de sus trabajos más técnicos.

[3] *Descubrimientos espirituales*, Emecé, Bs. As., 1951, p. 208.

[4] Decreto del Santo Oficio, por el cual se prohíben todas las obras de Sartre. A.A.S., 1948.



ADVERTENCIA DE LA EDICIÓN DE 1952

Esta nueva edición del volumen que titulamos Sartre: el existencialismo del absurdo, *publicado en la colección* La Filosofía de Nuestro Tiempo, *ha debido ser notablemente trasformada por circunstancias particulares. Invitados a escribir un estudio sobre Sartre para la Colección* Austral, *creímos, desde el primer momento, que debíamos adaptar, para dicho estudio, algunos de los elementos utilizados en la primera redacción de la presente obra. Para la Colección* Austral, *que ha alcanzado tan prodigiosa difusión, se imponía un estudio de conjunto del pensamiento y de la literatura de Sartre, cosa que desborda el carácter más técnico y particular de la Colección* La Filosofía de Nuestro Tiempo, *limitada, como es natural, al campo filosófico. Por este motivo, después de escrito el trabajo destinado para la Colección* Austral, *en el cual pusimos, por cierto, nuestro mejor empeño de comprensión y descripción de la actitud filosófico-literaria de Sartre, creímos que teníamos la oportunidad de tratar algunos temas, en especial técnicos desde el punto de vista filosófico, en esta segunda edición del volumen de la Colección* La Filosofía de Nuestro Tiempo. *El problema del* ateísmo, *problema difícil en el plano metafísico y delicado desde el punto de vista psicológico, no habíamos tenido aún oportunidad de estudiarlo con alguna amplitud. La última obra de Sartre, el drama* El Diablo y Dios, *nos ha impulsado a ello. De este modo se nos impuso el plan para la segunda edición de este libro: El estudio técnico de la obra en que Sartre ha intentado fundamentar su filosofía,* El ser y la nada, *lo hemos dejado intacto; pero hemos completado el volumen con un estudio de lo que en realidad constituye la conclusión definitiva, el "último problema", la cuestión en que Sartre se está debatiendo con su principal enemigo: el ateísmo.*

Pero se requería una introducción psicológica a estos dos problemas técnicos, el de la nada y el del ateísmo. Históricamente les ha precedido la novela La náusea *y por ello hemos creído necesario realizar también un pequeño análisis del contenido psicológico-*

ideológico de dicha obra, donde se nos muestra al desnudo lo que hemos llamado más de una vez "la actitud fundamental" de Sartre.

He aquí explicado el plan de esta segunda edición reformada o, mejor, trasformada.



INTRODUCCIÓN

Sin duda que uno de los secretos del éxito que ha obtenido entre las masas el existencialismo de J. P. Sartre es el espíritu obstinadamente revolucionario con que se presenta. Este mundo, tal como ahora lo vivimos, no anda bien. Hay para nosotros en este trágico mundo humano cosas y situaciones que nos resultan incomprensibles, injustas, absurdas, hipócritas y, por añadidura, terriblemente dolorosas para nosotros y para los seres que amamos. Y, sin embargo, se nos educa para recibirlas con un espíritu conformista, con resignación y paciencia, en nombre de un ideal de la humanidad o de una vida futura mejor, sea en este mundo para la posteridad, como lo hacen los comunistas, sea en otra vida eterna bienaventurada, como enseña el cristianismo. Y este mundo, que con frecuencia parece más bien regido por una legión de diablos que se gozan en hacer sufrir a la humanidad, debemos aceptarlo simplemente, inmutable en su esencia, conformarnos con él y procurar acomodar en él nuestra vivienda de la manera que podamos, con resignación y aun con alegría, como si viviéramos dentro de un orden divino.

Contra esta actitud de resignada aceptación de un mundo como el que la humanidad ha estado viviendo, va dirigida la revolución del existencialismo de Sartre y de la escuela que él representa. No, no es posible percibir en este mundo orden, ley o razón alguna de ser en las cosas, y por eso es un error el conformismo y la resignación a lo que se nos presenta como orden, ley o razón. En esta con-

fusión y desorden del mundo y de la sociedad humana, no es posible hallar razón ni orden de nada. Todo es irracional y sin sentido alguno. "Todo es gratuito: este jardín, esta ciudad, yo mismo", exclama Sartre. "¿Por qué tantas existencias fallidas y obstinadamente recomenzadas y de nuevo fallidas, como los torpes esfuerzos de un insecto vuelto patas arriba? (Yo era uno de esos insectos). No me sorprendí; bien sabía yo que era el mundo, el mundo desnudo, que se me presentaba de golpe. Y me ahogaba de ira contra ese enorme ser absurdo..., seguro de que no había ninguna razón para que existiera esa larva que se arrastraba". Así habla el protagonista de Sartre en *La náusea*. Como todo es absurdo y nada tiene sentido, es imposible hallar ninguna diferenciación ni justificación en las cosas y las acciones. Todo es igual. "En ninguna parte está escrito que el bien existe; que es necesario ser honesto; que no hay que mentir...", nos dice en *El existencialismo es un humanismo*. Y en el *Calígula* de Camus, Cesonia dice: "Existe lo bueno y lo malo, lo alto y lo bajo, lo justo y lo injusto. Te juro que todo esto no cambiará jamás"; responde Calígula: "Mi voluntad es cambiarlo. Daré a este siglo el don de la igualdad". De esta total revolución y caos de los valores tradicionales humanos, sólo se salva el hecho bruto de la libertad individual. Nada ni nadie puede limitarla. Como se ve, al decálogo cristiano, o al de las normas morales de un humanismo laico, el existencialismo de Sartre opone nuevas tablas de la ley, en las que está escrito como único principio: "Todo es igualmente lícito".

Lo peculiar es que esta actitud ha pasado a la vida, y en los medios en que ella ha brotado se la ha llevado, más o menos, a la práctica: en los cafés y *boîtes* frecuentados por Sartre y sus adeptos. En el Café Flore, en las

boîtes de Saint-Germain-des-Près, la indumentaria estrafalaria, las largas melenas y la manera de vivir fuera de las normas comunes han sido un espectáculo obligado para los turistas que visitan la capital francesa. Y los maestros han llevado a la práctica ciertamente sus ideas en su literatura, donde por igual se ha descrito lo malo y lo bueno; o más bien lo malo, lo degradado, lo siniestro de las más subterráneas pasiones humanas.

Como era natural, la reacción de los filósofos y escritores, que siguen creyendo en los tradicionales valores humanos, fue fuerte y en muchas ocasiones violenta, llena de irritación contra este sacrilegio degradante de lo divino y lo humano. En literatura y en filosofía se lo ha condenado en todos los tonos, desde la crítica seria, hasta la mordaz ironía. Y también desde todas direcciones, desde los comunistas hasta los católicos; y en filosofía, desde los idealistas hegelianos como Ruggiero, hasta los mismos existencialistas más caracterizados, como Heidegger y Gabriel Marcel.

No hace mucho leíamos en un periódico de Sudamérica una crónica periodística enviada desde París, describiendo el existencialismo de los círculos de Sartre con las más acerbas críticas. El periodista lo daba, ya no sólo como corrompido, sino como pasado de moda o próximo a perecer en la mayor ignominia. "Recorriendo —dice— las cuevas brumosas de Saint-Germain-des-Près, se piensa en que un peluquero diestro y unas cargas de D.D.T. acaso podrían concluír en pocas horas con esta escuela roñosa y triste, que más que un estilo filosófico, constituye un arbitrario método de vivir al margen de todo método". Y concluía así su artículo: "El existencialismo va quedando, pues, como un verídico sarpullido literario, como la auténtica expresión de una generación derrotada, trashumante y escéptica, que en nada cree ni a nadie ama, y que, al cinismo enmascarado,

de un sistema, opone otro cinismo desafiante y crudo, como una diabólica alegría de escarabajo humano".

Papini, la máxima autoridad literaria de Italia, no ha dudado en afirmar que Sartre es "el único beneficiario de la más siniestra de las imposturas literarias que se hayan engendrado en este período de la posguerra, tan abundante en parásitos histéricos". Las obras de Sartre las encuentra Papini "plenas de sensualidad, faltas de arte y muy cortas en su contenido filosófico". Viene a ser la literatura de Sartre "el tardío e inútil renacimiento del naturalismo francés de 1890, que tiene en James Joyce y D. H. Lawrence representantes mucho mejores... Todos los personajes de Sartre son fláccidos, impotentes, sin voluntad, pusilánimes y cobardes" [1]. Otra autoridad literaria de Francia, M. E. Henriot, nada sospechoso por su orientación izquierdista, no encuentra calificativos para denunciar la bajeza que Sartre reúne en sus obras. En un artículo, publicado en "Le Monde" (6 de junio de 1946), titulado *Sobre la desvergüenza y una literatura negra*, nos habla de "cierta literatura que pretende decirlo todo del hombre, en un estilo de taberna..., con una crudeza de términos y de imágenes perfectamente abyectas", etc., etc. [2].

Por cierto que para los católicos en particular la actitud de Sartre presenta gravísimas objeciones. Tanto por su abierto ateísmo como por su negación de todo principio moral y aun de todas las esencias y conocimientos universales, las obras de Sartre son en absoluto incompatibles con la sana razón y la doctrina católica. Nada extraño que sus obras fuesen puestas en el *Index*. La Congregación del Santo Oficio, por decreto del 27-30 de oc-

[1] Giovanni Papini, *Descubrimientos espirituales*, Emecé, Buenos Aires, 1951, ps. 208, 211.

[2] Citado por P. Descoqs, *L'athéisme de J. P. Sartre*, en "Revue de Philosophie", 1947: *L'existentialisme*, p. 61.

tubre de 1948 (A.A.S., XL, 1948, p. 511), condenó las obras de Sartre *opera omnia*[3].

Otros, en cambio, ven en Sartre una liberación de vínculos artificiales: una crisis de las concepciones tradicionales sobre el hombre que, por lo menos, señala su insuficiencia en no pocos aspectos para resolver los problemas humanos. Es necesario, dicen, a fin de poder descubrir qué es lo artificial y superpuesto a través de tantos siglos, romper los viejos moldes y ensayar nuevos caminos. De aquí que, tanto en la vida como en la literatura, no sólo esté permitido, sino que sea recomendable intentar nuevas rutas, nuevas experiencias, aun cuando éstas parezcan estar en contradicción con las más arriesgadas convicciones y resulten un grave escándalo para la moral tradicional.

Se impone, en primer lugar, una vuelta a la sinceridad en la vida humana. Una profesión de sinceridad es el mérito, según dicen algunos, indiscutible de Sartre. Debemos, ante todo, reconocer la realidad del hombre tal como es, sin descuidar ninguno de sus aspectos. Hay que pensar en el hombre tal como es, con sus miserias y su trágica realidad; su angustia, su soledad y abandono; su aislamiento, su contingencia y limitación, sus inexplicables problemas. Todo esto justifica, insisten, las descripciones ultrarrealistas del hombre, en especial de lo que comúnmente se considera "sus miserias". El verdadero optimismo es fruto de esta realidad; consiste en mirarla de frente, tal como es, y vivirla con decisión y con valor. ¿De qué sirve cerrar los ojos a ella con ingenuidad para vivir un mundo tan ideal como irreal? Sería ésta una felicidad fundada en la ignorancia y en la inconciencia, y, en el fondo, una falta de

[3] En su encíclica *Humani generis* (12 agosto 1950) el Sumo Pontífice Pío XII condena expresamente al existencialismo ateo, el que niega el valor de las esencias inmutables y del raciocinio. No nombra a Sartre, pero sin duda es a su existencialismo al que esta condenación puede aplicarse con toda propiedad.

sinceridad, que justificaría el dicho de que "solamente los ignorantes, los tontos o los hipócritas pueden ser felices".

Por eso proclaman los defensores de Sartre que lo que él ofrece es un nuevo humanismo, en el cual el hombre encuentra su verdadera posición en el universo; la existencia humana se halla purificada de todo vínculo artificial, y recibe su verdadero sentido en una vida sincera, que finalmente será la más propia del hombre. Para muchos la filosofía de Sartre lejos de ser pesimista es optimista, porque libra al hombre de todos los vínculos externos, lo lleva a la acción, y en el fondo, a través de su angustia, a una mayor felicidad.

Veremos que las conclusiones a que este libro lleva no son en realidad un reflejo de esta benigna y optimista interpretación de Sartre.

Nuestro plan.

Vamos a estudiar en esta obra, más que el aspecto exterior de la filosofía y de la literatura de Sartre, el fondo en que toda ella se mueve. Es evidente que ésta es la base y el valor principal de un escritor o de una escuela. Son de interés secundario la persona misma de Sartre y las circunstancias en que su vida se haya desenvuelto, lo mismo que sus intenciones particulares. Lo que ante todo nos interesa es el fenómeno humano que él y su literatura, su actitud y su movimiento significan.

En nuestro deseo de objetividad no pretendemos desconocer cuanto de verdad o de razón haya en Sartre. Toda revolución tiene un fundamento en general verdadero. Pero a veces, o, mejor dicho, con frecuencia, las revoluciones son extremistas, y traen con sus extremos y con su radicalismo peores males que los que quieren corregir.

Con afán, pues, de presentar en una visión integral y realista no sólo el problema de Sartre, sino el de la exis-

tencia humana, vamos a escribir estas líneas, de modo que no se pierda —dentro del obligado espacio de que disponemos— ningún aspecto del problema humano.

Acerca de los méritos y del valor literario de Sartre no vamos a insistir, pues nuestro estudio se realiza en un plano predominantemente filosófico. Que Sartre tiene cualidades literarias como novelista y como dramaturgo es innegable. Se debe reconocer que sabe poner de relieve las situaciones humanas y las hace servir para la defensa de su tesis. Concedido el valor técnico de muchas de estas obras literarias, y poniendo a la vez en tela de juicio, aun desde el punto mismo del arte, ciertos procedimientos ultrarrealistas en los que no aparece la purificación exigida en un placer estético, queda todavía el problema moral que tal género literario plantea. Acerca de él diremos en su lugar una palabra.

Vamos a dividir nuestro trabajo en tres partes. Primero, ubicaremos a Sartre dentro del panorama de la filosofía existencial.

En una segunda parte estudiaremos los temas fundamentales o dominantes de la literatura y filosofía de Sartre.

En la tercera parte confrontaremos el existencialismo de Sartre con la realidad humana.



Capítulo I

ACTITUD FUNDAMENTAL: "LA NÁUSEA"

La primera obra de alguna importancia publicada por Sartre, y en la cual se define ya su actitud frente a la vida, es *La náusea*[1]. Allí, según creemos, quedan ya de manifiesto las raíces de donde procede todo el andamiaje filosófico de *El ser y la nada*, y también la persistente idea de *ateísmo* que ha llegado a obsesionar a Sartre. Supuesta la actitud fundamental, reflejada en *La náusea*, es ya explicable cualquier conclusión extrema, de acuerdo con la psicología y las simpatías de su autor. Por eso debemos dedicarle algunas líneas. No para hacer un estudio detenido, paso a paso, de la trama o de las incidencias y pensamientos que va consignando en su diario el protagonista, sino simplemente para precisar las características espirituales que lo distinguen.

En realidad, este análisis puede hacerse con facilidad, pues es muy simple el contenido ideológico del libro, reducido a un motivo dominante. Por otra parte, a nosotros nos interesa como explicación de lo que Sartre propone como filosofía propia, es decir, *El ser y la nada*; y como la conclusión o afirmación de más trascendencia para la vida, en toda la literatura de Sartre, el *ateísmo*. Por eso vamos a ser muy breves en esta revisión de fondo del pensamiento de *La náusea*.

[1] *La nausée*. Roman. Gallimard, París, 1938.

Como es sabido, la obra, publicada en 1938, consiguió inesperadamente un éxito editorial, consagrando el nombre de su autor. Éste aprovechó con inteligencia el suceso para abrirse camino con nuevos trabajos, que no son sino una confirmación y prolongación de la idea central de *La náusea.* Los dramas y novelas posteriores explotan los temas contenidos virtualmente en la primera obra.

La náusea en rigor no tiene una trama; está escrita como diario del personaje central. Éste es un digno predecesor de la galería de figuras flácidas y fracasadas, que Sartre ha ido reuniendo en todas sus obras.

Retirado a una pequeña villa de Francia, con el propósito de escribir un libro sobre un personaje histórico, nos va mostrando las alternativas por construír espiritualmente su vida, por comprenderse y por comprenderla. Quiere "ver claro". Pero, tanto en lo pasado como en lo presente, todos sus esfuerzos por comprender su vida y por darle un sentido van fracasando. La conclusión será el aislamiento y el desengaño total de todo y de todos: no sólo de las personas, sino aun de las cosas mismas. Tratemos de poner de relieve la situación espiritual de este personaje y la visión que se ha ido formando de la realidad.

1. Visión de soledad.

La primera característica que llama la atención en el protagonista de *La náusea* es su soledad espiritual. Se nos presenta, de inmediato, como un verdadero islote, perdido en la inmensidad del océano, sin posibilidad de comunicación con el continente de la realidad y de la vida de los seres. Para él, que proyecta su soledad a todas las demás cosas, este mundo es una colección de existencias aisladas, entre las cuales hay contactos sólo superficiales, artificiales y convencionales. El tema de la soledad aparece muy pronto en *La náusea.* "Yo vivo solo, enteramente

solo, no hablo con nadie nunca; no recibo nada ni doy nada" (p. 18). He aquí la íntima confesión de *La náusea.* Un ser que se encuentra sin contacto, sin resonancia alguna en la vida. Que no ha sabido descubrir lazos posibles de unión con otros seres, que le darán a su propia vida un sentido jamás alcanzable en la soledad. La descripción hecha por él de las cosas y de las personas, nos pinta un mundo en el cual él proyecta su propia soledad.

Ante todo, se encuentra *solo espiritualmente.* No existe en él un afecto, que le dé la impresión de sentirse acompañado. Más aún, el amor mismo es para él algo mecánico, sin llegar a constituír un verdadero lazo espiritual de unión entre las almas. Todo es artificial, egoísta; nada une en realidad a los espíritus y a los seres. Pero no sólo en el orden espiritual, sino también en la naturaleza *material* existe esta total desconexión de los seres entre sí. Nada tiene que ver con nada, todo es puramente casual, fáctico.

Es curioso que se nos pinta la necesidad, sentida por el hombre, de verse acompañado. "También ellos, para existir, es necesario que se reúnan muchos" (p. 18). Sartre constata este hecho y lo atribuye a una verdadera soledad espiritual interior. También aparece en su protagonista: "Los cafés eran, hasta ahora, mi único refugio, porque ellos están llenos de gente y bien iluminados" (p. 33). Pero esta compañía tan sólo exterior, esta comunicación externa y local de los seres, pronto debería desaparecer también; y era natural, porque le falta la visión de los lazos íntimos de comunicación entre los seres, que no consisten, por cierto, en una presencia corporal. La plenitud del ser experimentada por quien se halla en íntima comunión espiritual con otros seres, el sentido de la vida propia y de los demás, íntimamente enlazadas a un sentido universal de la sociedad humana y del universo, están, por completo, ausentes de *La náusea.* Se repiten de continuo las descripciones de

personas, acontecimientos, paisajes y cosas, que dan una visión de seres desconectados entre sí, una visión de soledad.

2. Frustración.

Otro sentimiento dominante, inseparable psicológicamente de la soledad, es el de frustración, inutilidad. El afán natural de realizar un ideal en nuestra vida, de ser algo; el impulso que nos mueve de manera incoercible a construírnos una personalidad, a desempeñar una función en nuestra vida, resulta en absoluto imposible dentro de la visión de soledad y aislamiento, propia de *La náusea*. Es curioso que la primera vez que aparece con expreso relieve la sensación de *náusea* en la obra es a propósito de una *frustración*, de una viva decepción. Y, precisamente, esta frustración acentúa la visión de soledad. Desde ahora la soledad será *total*. Antes se refugiaba en el café. "Pero esto ya no será más; cuando me halle encerrado en mi habitación ya no sabré a dónde ir", para huír de mi soledad (p. 33). Las descripciones que siguen a estas frases acentúan en forma extraordinaria la visión de soledad de las personas y de las cosas. Todo es extraño. He aquí un ejemplo: entre las descripciones que Sartre nos ofrece, y que son frecuentes en el libro, predomina la visión de que las cosas están desconectadas, y por eso nunca llegan a realizar misión alguna. La mano, por ejemplo, no es considerada en relación con el cuerpo, sino como algo separado e independiente. Los ojos, la nariz, la cabeza, el vestido, los objetos, todo es considerado en este aislamiento total. Es natural que no exista finalidad alguna, y que todo se frustre, pues en verdad logra uno algo en relación con otra cosa o con un ideal. Pero "lo otro" siempre es "lo otro". Veamos la descripción de unos jugadores de cartas, instalados en una de las mesas del café donde se halla nuestro héroe:

"Las cartas caen sobre el tapete de lana, dándole vuelta. Luego manos y dedos llenos de sortijas vienen a reunirlas, rascando el tapete con sus uñas. Las manos dejan manchas blancas sobre el tapete. Tienen un aire ligero y polvoriento. Caen siempre nuevas cartas, y las manos van y vienen. Qué ocupación tonta: esto no tiene el aspecto de un juego, ni de un rito, ni de una costumbre. Creo que ellos lo hacen para llenar el tiempo, y nada más. Pero el tiempo es demasiado largo y no se deja llenar..." (p. 36). Esta descripción es característica. El juego es manos que se mueven y cartas que van y vienen. Considerado aislado el juego carece de sentido. Es una gesticulación, que no puede hablarnos. Extendamos esto ahora a todas las cosas y a la vida humana, y la veremos condenada, en todos sus esfuerzos, a un desalentador fracaso.

3. La náusea.

Es natural que esta visión de soledad, y de sin sentido o frustración de la realidad humana produjese la náusea, es decir, el asco de la existencia. La náusea aparece en los puntos centrales del diario de nuestro protagonista. Es el asco de la realidad, de la existencia y de sí mismo: "Entonces la náusea me alcanzó, se apoderó de mí; yo me dejé caer sobre el asiento y no sabía ya dónde estaba; veía darse vuelta lentamente los colores a mi alrededor, tenía ganas de vomitar. He aquí la náusea. Desde entonces no me ha abandonado, se ha apoderado de mí" (p. 33). Así nos describe la náusea Sartre, a propósito de la definitiva sensación de soledad y decepción con que ya nos encontramos en las primeras páginas de la obra.

Todo el libro se desarrolla en el mismo ambiente. Es curioso que reaparezca con frecuencia, en el café, punto de refugio de la vida del protagonista. Vaya otra cita: "Recorro la sala con una mirada y un violento disgusto

me invade, ¿qué hago yo aquí? ¿Por qué tengo yo que meterme a discurrir sobre el humanismo? ¿Por qué están aquí estas gentes? ¿Por qué comen? Seguramente ellos no saben que existen. Tengo ganas de irme, de irme a cualquier parte, donde yo esté verdaderamente en mi puesto. Donde yo encaje... Pero mi puesto no está en ninguna parte; yo estoy de sobra". Y cuando el Autodidacta le dice que hay que amar a los hombres, reacciona de esta manera: "Yo no puedo hablar, e inclino la cabeza. La mirada del Autodidacta está frente a la mía. Él sonríe con un aspecto fatuo, contra mi mirada, como desde la seguridad. Yo mastico trabajosamente un bocado de pan, que he decidido pasar. Los hombres. Es necesario amar a los hombres. Los hombres son admirables. Tengo ganas de vomitar y de repente ahí está: la náusea" (ps. 159-160).

Después de esta conversación sale nuestro héroe huyendo del café y de sí mismo; sube al tranvía, pero todo y todas las cosas le dan asco. Todas las cosas *existen*, y por eso le da asco aun el tocarlas: "Apoyo mi mano sobre el asiento, pero la retiro instantáneamente: esto existe" (p. 62). No pudiendo resistir más, se lanza del tranvía y se sienta solo en el banco de un jardín, donde acentúa su visión de soledad, de frustración y de náusea. Esto es lo que considera su iluminación definitiva. "No sé decir si me siento aliviado y contento; al contrario, esto me molesta. Pero mi fin está alcanzado: sé lo que quería saber; he comprendido todo lo que me ha sucedido desde el mes de enero. La náusea no me ha abandonado, ni creo que me abandone en seguida. Pero ya no la sufro; ya no es ni una enfermedad ni un capricho pasajero; soy yo mismo la náusea.

"Así, pues, yo me hallaba en el jardín público. La raíz del castaño se hundía en la tierra, precisamente debajo de mi banco. No me acordaba ya de que esto era una raíz.

Las palabras habían desaparecido, y, con ellas las significaciones de las cosas, la manera de emplearlas... Yo estaba sentado, algo inclinado, la cabeza baja, solo, ante esta masa negra y rugosa totalmente bruta y que me daba miedo. Y en seguida sentí esta iluminación...". "Nunca antes de estos últimos días había presentido lo que quería decir «existir...». Pero ahora, de repente, he aquí que de un golpe se revela todo, y es claro como el día: la existencia se ha revelado repentinamente. Había perdido su carácter inofensivo de categoría abstracta: era la pasta misma de las cosas; esta raíz está petrificada en la existencia...". "Nosotros éramos un montón de existentes impedidos, enredados por nosotros mismos. No teníamos la menor razón para estar ahí, ni unos ni otros. Cada existente, confuso, vagamente inquieto, se sentía estar de más, con relación a los otros. Estar de más: ésta era la única relación que yo pude establecer entre estos árboles, estas rejas y estas piedras" (ps. 165-167).

La actitud de la náusea es lo más consecuente, ante esta experiencia de la inutilidad, soledad, aislamiento, frustración: "todo está de más", nada tiene una relación con los otros seres. Por supuesto, el filósofo no escapa a este estar de más: "Y yo, también —ciego, lánguido, obsceno, digiriendo y revolviendo tristes pensamientos—, *yo también estaba de más*" (p. 168). Es natural que todo esto produjese la náusea, el asco. "Esta nada no había venido antes de la existencia, era una existencia como las demás, y aparecía después de muchas otras. Grité: qué asco" (p. 175). Ésa es la náusea de Sartre.

4. Irracionalismo.

La consecuencia de esta visión de frustración y soledad es muy clara: el irracionalismo. Todo es gratuito, nada

tiene sentido: "La contingencia no es un falso aspecto, una apariencia que se puede disipar; es lo absoluto, por consiguiente la gratuidad perfecta. Todo es gratuito: este jardín, esta ciudad, yo mismo" (p. 171). Esta visión de irracionalismo, de gratuidad total es un fruto de la visión de frustración y de soledad, pero al mismo tiempo las acentúa. El que nada tenga sentido, el que todo sea irracional, incomprensible y absurdo, es consecuencia manifiesta de la experiencia de soledad y frustración. Aparece claramente como el "pensamiento final" en donde desemboca *La náusea.* Sus últimas páginas están en especial recargadas con esta visión de la "absurdidad", irracionalismo y sin sentido de los seres.

"La palabra absurdidad nace ahora bajo mi pluma; hace poco, en el jardín, no la he encontrado, pero tampoco la buscaba ni tenía necesidad de ella: pensaba sin palabras, *sobre* las cosas, *con* las cosas. La absurdidad no era una idea en mi cabeza, ni un acento de mi voz, sino esta larga serpiente muerta a mis pies, esta serpiente de madera. Serpiente o garra o raíz o sierra, poco importa; y sin formular nada explícitamente, comprendí que había encontrado la clave de la existencia, la clave de mis náuseas y de mi propia vida. De hecho todo lo que yo he podido alcanzar se reduce, en seguida, a esta absurdidad fundamental. Absurdidad: una palabra más; yo me revelo contra las palabras; allá abajo yo tocaba la cosa. Pero quería fijar aquí el carácter absoluto de esta absurdidad" (p. 168).

No puede ser más clara la conclusión definitiva de Sartre, donde halla él la clave de su existencia solitaria y frustrada, así como de la náusea que lo ha dominado: todo se explica por la absurdidad de la existencia: absurdidad con carácter absoluto: "el carácter absoluto de esta absurdidad".

Un desengaño más y definitivamente el irracionalismo de Sartre queda estancado, fijado para siempre. En las páginas 176 y siguientes aparece una última tentativa de reconstrucción o de rehabilitación del héroe sartriano con la vida. Pero, termina con el natural fracaso, que confirmará al hombre en su frustración e irracionalismo. Sus últimas meditaciones sobre la pequeña ciudad de Bouville son ya las del espíritu totalmente vencido, entregado sin resistencia a la náusea y al absurdo (ps. 203 y ss.). Caen ahí hasta las leyes más elementales de la naturaleza. La naturaleza "no tiene más que maneras de obrar, y puede cambiar mañana mismo" (p. 204). Las leyes de la naturaleza no tienen, pues, la constancia que nosotros le atribuímos. Las cosas y las personas no obran de acuerdo con la fijeza de unas leyes, sino por inercia, pereza, tontería e imbecilidad. "Los imbéciles...". "La extrema tontería...". "La pereza...". Esto es lo que domina a los hombres, los cuales creen vivir conforme a las exigencias de la naturaleza.

Sartre, por su parte, considera que él "ha perdido la partida", y, por cierto, la ha perdido. Su resultado no puede ser más negativo. En realidad no puede conducir a nada. Queda dentro del irracionalismo total, dentro de la soledad y frustración total, dentro de la náusea. Cuando decidida ya su suerte, exclama: "Yo soy libre, no me resta ninguna razón de vivir, todas aquellas razones en las cuales he intentado fundamentar mi vida se han esfumado y ya no puedo imaginar otras", no le resta más que el suicidio. Pero tampoco el suicidio serviría de nada. Va a quedar, pues, enteramente solo, como un barco a la deriva. Intenta vislumbrar que esta soledad es para él una "libertad", porque no se considera atado a nada, ni a nadie; pero en realidad confiesa que tal libertad es la muerte, una verdadera muerte, una aniquilación total: "Yo estoy solo...,

solo y libre. Pero esta libertad se me parece un poco a la muerte" (p. 202).

Tal es la visión y la conclusión de *La náusea*: una soledad, que parece libertad; y una libertad que parece muerte.

* * *

No creemos necesario un análisis más detenido del texto mismo de Sartre. Los temas se repiten a través de él, sin variante alguna, con fórmulas que llegan a ser ya muy parecidas, y con insistencia, a veces cansadora. El contenido ideológico se reduce a esta visión de soledad y frustración, al efecto de la náusea producido en la inteligencia y en todo el ser del hombre por su esencial insatisfacción, y al descubrimiento del irracionalismo, de la absurdidad absoluta, como realidad de la existencia.

5. La náusea y la existencia humana.

¿Qué impresión produce la confrontación de esta experiencia descrita por Sartre con la realidad humana? ¿Es verdaderamente la experiencia humana conforme a la reflejada por *La náusea*? ¿No es ésta una descripción *parcial*, y en el fondo *desviada*, de la real experiencia humana?

Por de pronto, es posible que haya influído en la visión que Sartre nos da de la vida, el hecho de que el protagonista de *La náusea* vive en el café. El café es su refugio, su punto de cita, donde se encuentra con los hombres. Es cierto que se ha puesto a escribir un trabajo histórico y por él pasa horas en la biblioteca. Pero es interesante que ha escogido como tema de su trabajo histórico, la vida de un personaje desligado de ataduras sólidas a la vida, a las cosas y a las personas: extraño, infiel en sus pactos, conspirador y traidor, que logra por lo

demás grandes sucesos, pero viene al fin a morir en una cárcel; hombre que nunca amó a nadie. Es decir, en realidad el héroe de Sartre llevaba a la biblioteca la propia visión de soledad del hombre desconectado de la vida en el café. Allí el hombre es "un cualquiera", solitario, irresponsable, sin solidaridad con el mundo y con los demás hombres... El egoísmo, el autoerotismo, el aislacionismo, el mirar cada uno por sí, el ser un anónimo en la vida, es decir, el no ser un *tú* para los demás sino un "fulano", tal es la visión de la vida presentada por *La náusea.*

Aquí desaparece un aspecto real de la vida. El de los seres que se comprenden y se aman, el de la sinceridad y del sacrificio por los demás, el de los que ven en los esposos, en los hijos, en los hermanos, en los amigos, en una multitud de hombres sinceros, que se saben sacrificar de manera desinteresada por los demás, un lazo íntimo y real, uniendo a los hombres entre sí. Este aspecto ha quedado ignorado en *La náusea.* No corresponde, por tanto, su descripción a la realidad humana.

Sólo ha sacado a flote Sartre algunos aspectos, por cierto, reales. No cabe duda de que entre los hombres hay egoísmo, hay falta de sinceridad, que a veces nos impulsa a aislarnos de ellos, y nos hace sentir la impresión de la soledad. Pero ésta es una experiencia parcial, generalizada por Sartre. Consciente o inconscientemente, sea por temperamento, sea por recurso literario, el hecho es que *La náusea* y su autor nos ofrecen esa visión fragmentaria de la realidad, donde sólo aparecen sus puntos negros.

Podría esto contribuír a una purificación de la humanidad, poniendo ante sus ojos al desnudo algunas de sus faltas. Tal vez éste sería el único provecho de *La náusea.* Pero, si pretende con ello ofrecerse una visión integral de la vida humana, resulta la obra, desde el punto de vista filosófico, inexacta, porque no corresponde a la realidad

total. Sólo podría dar al hombre, juntamente con una visión falsa, una doctrina negativa y pesimista.

La explicación psicológica de esta actitud la hallamos en que, de hecho, el personaje de *La náusea* no está unido a los demás *porque no ha sabido salir de sí.* Con seguridad, experiencias inesperadas, fracasos en el contacto con otros seres, le han obligado a replegarse violentamente sobre sí mismo y a caer en el escepticismo de la vida. Le ha faltado la constancia y la paciencia, y, sobre todo, un sincero renunciamiento a sí mismo, junto con la comprensión del sincero renunciamiento ofrecido muchas veces por los demás.

El resultado de esta visión nauseabunda ha querido justificarlo Sartre en un trabajo de carácter estrictamente filosófico: su obra *El ser y la nada*, que ahora pasamos a estudiar.



Capítulo II

JUSTIFICACIÓN SISTEMÁTICA: "L'ÊTRE ET LE NÉANT"

Era natural que a esta concepción de la vida, a la cual Sartre había llegado en la mesa del café, y que había volcado en sus primeras novelas, quisiera darle una plena justificación filosófica. Y para ello ha escrito lo que llaman sus alumnos la "Suma filosófica de Sartre". *L'être et le néant* lleva el subtítulo "Ensayo de una ontología fenomenológica" [1]. Se presenta, pues, con el carácter de absoluta seriedad científica, y con el aparato técnico de quien desea construír una filosofía. Sartre ha pasado un año en Alemania, ha oído a Husserl, pero sobre todo ha leído a Heidegger, y ha querido escribir una obra que pudiera parangonarse con *Sein und Zeit*. Basta abrir el libro y leer unas líneas para persuadirse del esfuerzo del autor por reflejar la seriedad dura, profunda, incisiva de *Sein und Zeit*. Los juegos de palabras, los tecnicismos abundantes, y aun el texto comprimido en páginas inacabables, sin punto y aparte, con palabras unidas por guiones, a la manera heideggeriana, muestran bien a las claras la filiación literaria de *L'être et le néant*. Pronto, sin embargo, se echa de menos la profundidad, la agudeza y la maestría con que maneja el pensamiento y el lenguaje el profesor de Friburgo.

[1] *L'être et le néant.* Essai d'une ontologie phénomenologique, NRF, Gallımard, París, 1948.

Pero estudiemos el contenido de esta obra fundamental y densa, de 722 páginas.

1. Introducción.

a) *Negación del dualismo fenómeno-número.*

En la introducción, titulada *À la recherche de l'être*, nos da Sartre el mecanismo de todo su sistema. Como ontología fenomenológica, parte Sartre del concepto de fenómeno propio de la filosofía moderna, y en especial de Husserl. El pensamiento moderno, dice Sartre, ha realizado un progreso considerable reduciendo el existente a la serie de las apariciones que lo manifiestan. En esta forma la realidad, lo existente, no está compuesta del dualismo de lo que aparece y lo que es, sino simplemente la realidad es lo que aparece. "El ser de un existente es precisamente lo que él aparece. De esta manera llegamos a la idea de fenómeno, tal como se la puede encontrar, por ejemplo, en la fenomenología de Husserl o de Heidegger, el fenómeno o el relativo absoluto" (p. 12).

"El fenómeno es relativo porque el aparecer supone por esencia alguien a quien aparece" (p. 12). "Pero a la vez él no indica, por encima de sus espaldas, a un verdadero ser, que sería el absoluto. Lo que el fenómeno es, lo es absolutamente, porque él se muestra como es".

b) *Negación del dualismo potencia-acto, esencia-existencia.*

Suprimida esta dualidad entre el fenómeno y el número kantiano[2], pasa Sartre a suprimir otra dualidad: la

[2] Es evidente que Sartre tiene a la vista un dualismo de *fenómeno* y *número*, según el tipo kantiano, aunque no cita a Kant. Expresamente niega que existan "realidades numenales" (p. 11), respecto de las cuales la apariencia sería "un puro negativo" que remitiría a "un real escondido que acapararía para sí todo el *ser* del existente" (ibid.). Pero en la misma

de la potencia y el acto. "Todo está en acto. Detrás del acto no existe ni potencia, ni «exis», ni virtud o capacidad. Rehusamos, por ejemplo, entender por «genio» —en el sentido en que se dice que Proust «poseía un genio», o que él «era» un genio— una singular potencia de producir ciertas obras, que no se agotaría justamente en la producción de tales obras. El genio de Proust no es ni la obra considerada en forma aislada, ni el poder subjetivo de producirla: es la obra considerada como el conjunto de las manifestaciones de la persona. Por esto, podemos por igual rechazar el dualismo de la apariencia y de la esencia. La

---

medida es una negación del dualismo "*sustancia y accidente*" de Aristóteles y los escolásticos; según una fórmula clásica sólo la sustancia (que está debajo de los accidentes) es simplemente *ser*: Aristóteles en el l. VII, cap. 1, y en el l. XII, cap. 1, de la *Metafísica* insiste en que sólo la sustancia es ser simplemente y que el accidente no es ser, sino algo del "ser".

Santo Tomás, comentando este último pasaje, dice. "La cantidad, la cualidad y los demás accidentes no son simplemente seres, como luego se dirá. Porque ser viene a decir algo así como lo que tiene existencia (esse); pero esto es propio sólo de la sustancia, que es lo que subsiste. Los accidentes, en cambio, se dicen seres no porque ellos sean algo, sino más bien porque por ellos un sujeto es algo, como la blancura se dice ser porque su sujeto es blanco" (*In Met. Arist.*, l. XII, lect. 1, Ed. Cathala, n. 2419. Cfr. también *Summa theol.*, I, c. 90).

Pero es evidente que tanto la distinción entre fenómeno y número, como la de accidente y sustancia, responden a un *hecho de experiencia*, que de manera repetida nos está comprobando dos cosas. 1º) Que nuestro conocimiento, v gr el que me da *la visión* de esta mesa, sólo me permite captar *una parte* de la realidad, la *más exterior*, de la mesa. 2º) Que estas *partes exteriores* del objeto están en íntima relación con otras cualidades íntimas, que con frecuencia no podemos percibir en forma directa *sino* que las intuímos o deducimos por aquéllas: el médico por el color amarillento exterior del enfermo deduce un *estado interior* que sólo se le revela a él *a través* de esa *cualidad externa*. Estos hechos muestran que la afirmación con que Sartre *comienza* su "Ensayo de ontología fenomenológica" está contra la experiencia misma, y no responde a la realidad. Lo más grave es que tratándose de un problema inicial, básico y tan complejo, Sartre lo da por resuelto con sólo su afirmación; a lo que dedica apenas una página, en la que no aparece sino la afirmación repetida, pues lo da ya como un hecho.

El problema del fenómeno y el número, del accidente y de la sustancia, de lo que aparece y lo que es, afecta a toda la ontología y a la teoría del conocimiento.

apariencia no oculta la esencia, sino que la revela: ella es la esencia" (p. 12).

Tenemos en esta forma planteada la estructura de la realidad según Sartre. Por oposición a la concepción tradicional de la filosofía. No existe la dualidad de fenómeno y de número tal como lo dice Kant, o de accidentes y de sustancia, tal como la conciben los escolásticos, ni de potencia y acto, tal como en general se concibe el despliegue de virtualidades de un ser, que puede ser esto o aquello y puede dejar de serlo; sino que simplemente la realidad última es el fenómeno mismo, la potencia es el acto mismo, y la esencia es la existencia misma. Como es fácil de ver, estamos ante una desnuda y cruda facticidad. Sólo puede ser aquello que es, no es posible concebir potencia de ser, ni sujeto de ser, sino sólo es capacidad de ser la realización de ser. Este árbol crece de esta manera, no porque tiene la esencia de árbol, que le da virtualidad para desarrollarse en ese sentido, sino que se desarrolla así, y en eso consiste su esencia; si este árbol se desarrolla de otra manera, en eso consistiría su esencia. No hay nada previo, nada en potencia, nada en causalidad. Todo lo que es, está en acto [8].

[8] He aquí otra radical afirmación de Sartre, tal vez la más característica y esencial en su "sistema": "Todo está en acto: detrás del acto no existe ni potencia, ni virtud, ni capacidad". El radicalismo de esta afirmación, hecha con la audacia de quien no se detiene ante las posiciones más extremas, la hace contraria a la experiencia y absurda. *a*) Contraria a la experiencia porque continuamente estamos utilizando, aplicando y comprobando con objetividad por el experimento vulgar y científico el concepto de capacidad: *capacidad* de resistencia, de producción, de velocidad, de inteligencia, de arte, de virtud; virtualidad para esto o aquello; de la semilla para tales frutos; de tal cuerpo químico para tales reacciones; de la esencia de tal ser —la abeja— para desarrollarse y trabajar de una determinada manera. Negar todo este aspecto de la experiencia, en forma rotunda, de un plumazo, es propio de un escéptico resentido. *b*) Pero el absurdo mismo recae ante todo sobre su autor: si no existe potencia, ni capacidad, ni virtualidad, ni esencia o naturaleza que nos permita saber lo que un determinado ser puede producir o en qué forma se va a desenvolver o a desarrollar, nada puedo

c) Dualismo fenómeno-trasfenómeno.

Sin embargo, Sartre no suprime toda dualidad, sino que aunque dice que la única realidad es el fenómeno del ser, sin embargo, bajo ese "fenómeno del ser" va a descubrir Sartre lo que él llama "el ser del fenómeno". "El ser se nos develará por algún medio de acceso inmediato, el hastío, la náusea, etc., y la ontología será la descripción del fenómeno del ser tal como se manifiesta, es decir, sin intermediario. Sin embargo, es necesario plantear a toda ontología una cuestión previa: el fenómeno del ser así alcanzado ¿es idéntico al ser de los fenómenos?; el ser que se devela ante mí, que me aparece, ¿es de la misma naturaleza que el ser de los existentes que me aparecen?" (p. 13). Según Husserl y Heidegger es posible, por medio de la reducción eidética, el tránsito del ser del fenómeno hacia el ser de la esencia, y así se llega desde una fenomenología humana, a la esencia de la realidad humana. Pero Sartre no quiere admitir esa dualidad, y propone otra solución, aunque en realidad cae en un dualismo que o sólo se diferencia en las palabras o resulta simplemente arbitrario.

---

afirmar sobre la naturaleza de ningún ser, no puedo establecer ninguna ley, no puedo atribuirle ninguna cualidad estable. Todas mis afirmaciones sobre la esencia del ser, de la conciencia, del hombre, de la libertad, carecen de sentido, ya que en tal caso supongo, v.gr., que la libertad es (esencia) esto o aquello y que se desarrolla (virtualidad) de esta o aquella manera. Es un contrasentido que Sartre comience con esta afirmación que niega toda potencialidad y toda esencia, y que nos quiera dar una "ontología fenomenológica", es decir, un tratado general, un sistema sobre la esencia del ser . . Sartre se encuentra en la misma actitud contradictoria que los escépticos radicales, que afirmaban que no podemos conocer ninguna verdad, y a la vez suponían que esto era verdad.

Pero no hemos de extrañarnos de esta interna contradicción de Sartre: de hecho su intuición fundamental es que la realidad es el absurdo, naturalmente que de aquí se puede deducir cualquier cosa lo mismo que su contrario. Lo que resulta inexplicable, y del todo antifilosófico y nada serio, es que el mismo Sartre para negar o excluir ciertas explicaciones o actitudes apela con frecuencia y con toda naturalidad a que serían *absurdas*.

Según él, el fenómeno del ser, es decir, aquello que se nos aparece del ser, y que en rigor dice relación a un conocimiento, debe fundarse en algo trasfenomenal (p. 15), que es el ser del fenómeno (p. 15). Los varios fenómenos o apariencias de esta mesa, que desde diversas posiciones se me van representando, están todos unidos entre sí, no como una realidad distinta del conjunto de los fenómenos, sino como un conjunto organizado de las cualidades del existente que se me van apareciendo. "El existente es fenómeno, es decir, que él se designa a sí mismo como el conjunto organizado de cualidades. Él mismo y no su ser. El ser es simplemente *la condición de todo develamiento*: es el ser-para-develarse, y no el ser develado" (p. 15). A este conjunto organizado de fenómenos, que Sartre llama fenómenos del ser, y que no es diferente del conjunto de fenómenos, es a lo que viene a designar nuestro filósofo como "el ser de los fenómenos". En una palabra, lo que se nos aparece son los fenómenos del ser. Pero el ser de los fenómenos es la condición del develamiento del existente. Así nos encontramos con que "el fenómeno, en cuanto fenómeno, exige un fundamento que sea trasfenomenal. El fenómeno del ser, exige la trasfenomenalidad del ser" (p. 16).

Sin embargo, el fenómeno en cuanto tal es relativo, ya que implica una relación a la conciencia a la cual aparece. Pero la plenitud del ser es trasfenomenal, de carácter absoluto. "La conciencia es un ser cuya existencia afirma la esencia, e inversamente es conciencia de un ser cuya esencia implica la existencia, es decir, cuya apariencia reclama el ser; el ser está por doquiera. Por cierto, podríamos aplicar a la conciencia la definición que Heidegger reserva al Dasein, y decir que la conciencia es un ser para el cual existe en su ser la pregunta de su ser, pero sería necesario completarla formulándola más o menos así: *la*

conciencia es un ser para el cual existe en su ser la pregunta de su ser, en cuanto este ser implica otro ser distinto de él. Se entiende que este ser no es otro que el ser trasfenomenal de los fenómenos, y no un ser numenal que se ocultaría tras ellos. Es el ser de esta mesa, de este paquete de tabaco, de esta lámpara, más en general, el ser del mundo que está implicado por la conciencia. Ella exige tan sólo que el ser de lo que *aparece* no exista en realidad en tanto en cuanto aparece. El ser trasfenomenal de aquello que es *para la conciencia*, es el mismo *en-sí*" (p. 29)[4].

[4] Como hemos indicado, resulta este dualismo que ahora quiere hacernos admitir Sartre mucho más arbitrario que la distinción de fenómeno y númeno kantiano.

1º) Supone que existe un ser "*trasfenomenal*", es decir, "no percibido por la conciencia". Pero ¿cómo sabemos que existe ese ser trasfenomenal? He aquí una pregunta a la que Sartre sólo puede responder o con una afirmación dogmática —porque sí—, o por una *deducción*, lo que lo llevaría al mismo dualismo de Kant, o de los escolásticos, o de Husserl, pero en contradicción consigo mismo. 2º) Dice que el ser trasfenomenal es "la condición de todo develamiento" ¿Qué significa esta frase? La condición aparece como *algo previo* al develamiento.

¿En qué se diferencia esa condición, de la clásica noción de esencia, númeno y sustancia? Por otra parte, afirma que lo que da unidad a los diversos fenómenos de un mismo ser —esta mesa—, "no es una realidad distinta del conjunto de los fenómenos", ¿a qué se reduce aquella "condición de todo develamiento"? Todo esto resulta absolutamente arbitrario y contradictorio. Y de este modo llega a su afirmación *central* del *ser-en-sí* que viene a ser el ser trasfenomenal.

¿Qué puede decir Sartre del *en-sí* en forma coherente y con fundamento filosófico? Creemos que nada: todo lo que afirma y repite en las páginas siguientes, de que el ser en sí es unificado, pastoso (*empâté*) en absoluto, idéntico a sí mismo, no hemos podido comprobar dónde lo puede fundar: no en la experiencia, porque es *tras*fenomenal, no en una deducción, porque para Sartre es imposible, lo mismo que una abstracción escolástica, o reducción husserliana; más aún la experiencia, lo mismo que la abstracción o reducción fenomenológica, más bien lo hubiera llevado a afirmar diversidad de seres-en-sí correspondientes a las diversas condiciones de develamiento y diversos grupos de fenómenos que presenta cada existente, lo que equivalía a llegar a las esencias de Husserl o de los escolásticos, posiciones que por cierto se acomodan más a la experiencia, y a la manera en que se nos aparecen los existentes.

Todo esto nos parece mostrar con claridad que la concepción del ser-en-sí, como la que luego va a presentar del ser-para-sí (la conciencia)

d) *El ser-en-sí y el ser-para-sí.*

Hemos llegado a una de las determinaciones ontológicas de Sartre, el ser en sí. Es el ser en plenitud, en el sentido cabal del término. Es lo que existe en sí mismo, con independencia, o no, sólo *para la conciencia.* Es la realidad en cuanto tal. ¿Qué nos dice de ella Sartre? Estamos en el corazón de la ontología "El ser es". He aquí todo lo que se puede decir. "Él es una inmanencia que no puede realizarse, una afirmación que no puede afirmarse, una actividad que no puede obrar, porque está «empâté» de sí mismo" (p. 32). Sartre concibe el *en-sí* como una realidad material absolutamente idéntica a sí misma, como un ser de Parménides, en que no cabe la más mínima diferenciación, ni distinción, ni relación, porque toda relación, aunque sea relación a sí mismo, implica sombra de distinción. Un ser lleno, idéntico, pastoso, pura materia, ése es el en-sí de Sartre. Nada de subjetividad, nada de inmanencia, y por eso es imposible la creación *ex nihilo*, ya que supondría una subjetividad divina [5]. "El ser no podría ser *causa sui*, a la manera de la conciencia. El ser es *sí mismo.* Esto significa que él no es ni pasividad ni actividad. Todo esto son categorías humanas", que suponen la conciencia. "La consistencia en sí del ser está más allá de lo activo y de lo pasivo. Está igualmente más allá

---

mas que fruto filosófico, es un producto de la imaginación que no encuadra dentro del rigor filosófico, y por cierto Sartre no la ha hecho encuadrar. Acerca del valor de las consideraciones que Sartre va a construír sobre esta concepción del en-sí y del para-sí, dejamos el juicio a los lectores.

[5] Sobre esta deducción de la imposibilidad de la creación *ex nihilo*, remitimos a las observaciones que más adelante vamos a hacer. Notemos por ahora que de un *en-sí*, tal como lo concibe Sartre, de tipo puramente material y con características arbitrarias o imaginativas, con seguridad que no puede seguirse ni la *creación ex nihilo*, ni actividad de ningún género, ni el ser de la conciencia, ni nada. Pero ese en-sí de Sartre está muy lejos de responder a la realidad.

de la negación y de la afirmación... Desde este punto de vista no convendría llamarla inmanencia, porque la inmanencia existe a pesar de toda relación a sí, ella es el mínimo retroceso que pueda tomarse de sí a sí. Pero el ser no es relación a sí, él es sí mismo. Es una inmanencia que no puede realizarse, una afirmación que no puede afirmarse, una actividad que no puede obrar, porque está todo trabado por sí mismo.

"Todo sucede como si para liberar la afirmación de sí del seno del ser fuera necesaria una decomprensión del ser. No entendamos, por lo demás, que el ser es una afirmación de sí indiferenciada. La indiferenciación del en sí, está más allá de una infinidad de afirmaciones de sí, en la medida en que hay una infinidad de maneras de afirmarse. Resumiremos estos primeros resultados diciendo que el ser es *en sí*" (ps. 32-33).

Este primer sondeo del ser, que nos ha dado la realidad por excelencia, una realidad pastosa, apretujada, íntimamente unificada, indiferenciada, incapaz de afirmación y de negación, de acción y de pasión (esta visión es la que provoca la náusea), nos ha dado el ser trasfenomenal del fenómeno. Pero, así como hay un ser trasfenomenal de los fenómenos del ser, así también hay un ser trasfenomenal de los fenómenos de la conciencia, que sería el ser de la conciencia. Y a este ser lo llama Sartre el ser *para-sí* (*pour-soi*). No existe ninguna relación entre el ser en sí, que es pura identidad, y el ser *para sí* de la conciencia, que implica una dualidad. ¿Cómo podemos explicarnos la aparición de la conciencia en el seno de la realidad en cuanto tal? Todo sucede, dice Sartre, como si ciertos "en sí", para fundarse a sí mismos, rompieran su identidad y creándose una dualidad interna, un vacío interno, una decompresión de su plenitud de ser, se diesen a sí mismos la modificación de la conciencia. Para esto ha sido necesario

que introdujesen la afirmación dentro del ser, como diciéndose "yo soy"; pero la afirmación supone una distinción, y la distinción supone la negación de identidad entre las cosas que se distinguen, y la negación es la nada; por lo tanto la conciencia no es otra cosa, concluye Sartre, que la introducción de la nada dentro del ser. Es un manchón de nada dentro de la plenitud homogénea del ser, es una enfermedad del ser, es una degradación del ser. En esta forma, encontramos que para Sartre, a diferencia de los otros filósofos, el privilegio está en el ser en bruto, y la conciencia, el ser para sí, es una degradación del ser. Hemos llegado a concebir la existencia humana, es decir, una existencia *para sí*, o dotada de conciencia.

Pero el ser en sí mismo es absoluto y carece de problemas; la conciencia, en cambio, o el ser *para sí*, es el ser que se interroga sobre el ser, que se pone sus problemas y sus proyectos; es este segundo el único que nos queda por estudiar, ya que del primero todo lo que se puede decir es "el ser es, el ser es en sí, el ser es lo que es..."; "el ser en-sí no es ni posible ni imposible, él *es*. He aquí lo que la conciencia expresará —en términos antropomórficos— diciendo que está *de sobra*, es decir, que no puede en absoluto derivarlo de la nada, ni de otro ser, ni de un posible, ni de una ley necesaria. Increado, sin razón de ser, sin relación alguna con otro ser, el ser en sí está de sobra eternamente" (p. 34).

El *para-sí*, como hemos visto, es una decomprensión del en sí para querer fundarse. Este esfuerzo es *la interrogación*. El hombre se interroga sobre sí mismo y se interroga sobre el mundo. Pero toda interrogación supone la negación. Aun cuando se trate de una respuesta afirmativa a la interrogación, significamos que es así *y no es* de otra manera. La interrogación introduce la nada en el ser, aun en la respuesta afirmativa: "El ser es *esto*; fuera de

esto, *nada*". Así descubrimos un nuevo componente de lo real: el no-ser (p. 40).

2. El problema de la nada.

a) Objeto y método.

He aquí la conclusión general a que Sartre llega ya en su *introducción*. El ser por excelencia, el ser simplemente, es el *en-sí*, que es total identidad; pero además ha descubierto el ser *para-sí*, que es el ser de la conciencia, y que implica una dualidad, ya que la conciencia supone una ruptura de la identidad total, pues no puede existir sin la dualidad sujeto-objeto y, como dice Sartre, sin cierto hacerse hacia atrás de sí mismo para conocerse a sí mismo como objeto. Pero hasta ahora "no hemos podido establecer ninguna relación entre las dos regiones del ser que hemos descubierto", porque las hemos considerado en abstracto (p. 39). La conciencia (el para-sí) y el fenómeno, no son más que momentos *abstractos* de la realidad (ibíd.) y ni por su sola consideración ni por la suma total de ellos se podrá nunca reconstruír el verdadero ser que es *el concreto*, en que todos los momentos abstractos están en síntesis.

Dejando, pues, el método abstracto, que siguieron p. e., Descartes, Spinoza, Kant y el mismo Husserl (ps. 37-38), debemos partir del análisis de lo concreto. Pero "lo concreto es el hombre en el mundo, con esa unión específica del hombre al mundo que Heidegger, por ejemplo, llama ser-en-el-mundo... Basta abrir los ojos e interrogar con toda ingenuidad a esta totalidad que es el-hombre-en-el mundo. Por la descripción de esta totalidad podremos responder a estas dos preguntas: 1º) ¿Cuál es la relación sintética que llamamos «ser-en-el-mundo»? 2º) ¿Qué deben ser el hombre y el mundo para que la relación sea posible

entre ellos?" (p. 38). En realidad, ambas cuestiones están mutuamente implicadas, y como "cada una de las conductas humanas, por ser conducta del hombre en el mundo, puede darnos a la vez al hombre, al mundo y la relación que los une" en el estudio de esas conductas humanas con objetividad consideradas, y no como "afecciones subjetivas", tenemos el método para resolver nuestro problema (p. 38).

Sartre ha concretado su método y su problema. El estudio de "conductas humanas" va a ser el método empleado a través de toda su obra para resolver los problemas que se plantea: *el problema de la nada* (1ª parte); *el-ser-para-sí* (2ª parte); *el-ser-para-otro* (3ª parte); *tener, hacer, y ser: la libertad* (4ª parte). Fácilmente se advierte que en realidad el para-sí es el centro del estudio de Sartre y casi diríamos su único objetivo. Con frecuencia hemos recibido la impresión de que el "mundo" no pasara de una construcción subjetiva del *para-sí*. En esta forma, si en la relación hombre-mundo, éste representa el momento del en-sí, no vemos a qué se reduce el valor objetivo del en-sí, ni su primacía original y ontológica respecto del para-sí.

Las 700 páginas que siguen tienen a la vista ante todo el *para-sí*, cuyos modos de ser, *conductas* o comportamientos se analizan, quedando el en-sí reducido a una total indeterminación, estéril para la filosofía, para la vida, para la acción, para las relaciones con el otro, y para la libertad...

Pero sigamos a Sartre.

b) La nada.

Aunque para responder al problema propuesto sobre el ser del mundo, del hombre y de la relación entre ambos va a estudiar Sartre varias conductas humanas, "conviene ante todo elegir una conducta primera que pueda servirnos

de hilo conductor" (p. 38). Esta conducta es *la interrogación*. Inspirándose en Heidegger, repite Sartre que, en esta misma investigación que hago ahora sobre el ser, descubro que "este hombre que *yo soy*... se comporta ante el ser en una actitud interrogativa" (p. 38). Pero toda conducta interrogativa, "admite *por principio* la posibilidad de una negativa" (p. 39). Sartre ve tres negaciones o no-ser en la interrogación: no-ser del saber del hombre; no-ser del ser trascendente sobre el cual se interroga (respuesta negativa); no-ser de la limitación ("el ser es esto, y fuera de esto, *no es nada*").

De esta manera la interrogación nos ha descubierto "un nuevo componente de lo real...: el no-ser", *la nada*: "He aquí, pues, que una mirada sobre la interrogación misma nos ha descubierto repentinamente... que estamos rodeados de la nada. Ésta es la posibilidad permanente del no-ser, fuera de nosotros y en nosotros, que condiciona nuestras interrogaciones sobre el ser".

Y es todavía el no ser el que va a circunscribir la respuesta: lo que el ser *será*, se levantará por necesidad sobre el fondo de *lo que no es*. Cualquiera que sea la respuesta, podrá formularse así: "el ser es *esto* y fuera de esto no es *nada*" (p. 40).

Como es fácil advertir, este análisis de la interrogación está de manera sustancial fundado en Heidegger. Basta recorrer los capítulos que Heidegger dedica a este punto para ver la filiación inmediata con que Sartre depende de aquél. Hasta qué punto sean éstos exactos lo vamos a estudiar más adelante. Pero por de pronto aparece en todo este análisis un factor fundamentalmente subjetivo. La interrogación descubre la nada o la crea en su interrogación. He aquí un punto que no aparece claro. Con frecuencia se vincula con tanta intimidad la nada a la conducta interrogativa, que parece estar esencialmente li-

gada a ella [6]. En tal caso volvemos a un puro subjetivismo de la nada... y del ser.

Pero investiguemos el origen de la nada.

c) El origen de la nada.

Hemos visto que la misma *conducta* humana de interrogación sobre el ser nos ha descubierto la existencia misma de la negación. "Pero esta negación misma, mirada más de cerca, nos ha remitido a la nada, como a su origen y fundamento" (p. 58). "Pero hemos comprobado que no se podía concebir esta nada *fuera* del ser". Por otra parte "el ser-en-sí no podría producir esa nada intra-mundana, ya que la noción de ser como plena positividad no contiene la nada como una de sus estructuras. Ni siquiera puede decirse que la excluye; no tiene ninguna relación con ella" (ibíd.). Si, pues, la nada no se puede concebir ni *fuera* del ser, ni en el ser, *¿de dónde viene la nada?*

Como es fácil ver, Sartre se está moviendo en un campo de ambiente hegeliano. Más que a un existencialista, nos parece que estamos leyendo las acrobacias dialécticas de un idealista que trabaja, a priori, con las nocio-

[6] V.g.: "Resta, por lo tanto, que debe existir un ser —que no puede ser el en-sí— y que tiene como propiedad nihilizar (*néantiser*) a la nada, y soportarla en su ser, *sacarla* continuamente de su misma existencia, *un ser por el que la nada viene a las cosas*" (p. 58).

El subrayado es de Sartre. Según este texto, la nada *brota* de la misma existencia del para-sí (al que en el texto se refiere el autor), la nada "viene a las cosas" por el para-sí, o el ser consciente. Esto es afirmar que la nada es una proyección subjetiva de la conciencia...

Y en la p. 60: "El hombre se presenta, por lo menos en este caso, como un ser que hace surgir la nada en el mundo...". De nuevo la nada vuelve a ser una proyección subjetiva del hombre

"El hombre es el ser por el que la nada viene al mundo" (p. 60). Y el mundo ¿de dónde viene?

"Así el surgir del hombre en medio del ser que lo reviste (*l'investit*) hace que se descubra un mundo". También el mundo aparece aquí como proyección o fruto de la conciencia humana. Estos textos son abiertamente idealistas.

nes abstractas del ser, de la nada, de la conciencia y de la libertad y construye las piezas. Sigámoslo un momento más.

No teniendo la nada ser alguno, sino a lo más "una apariencia de ser, un ser prestado", la nada de suyo no puede ni ser ni anihilarse (negarse). "Debe, por lo tanto, existir un ser —que no puede ser el en-sí— y que tenga como propiedad el nihilizar la nada, soportarla en su ser y *construírla* continuamente de su existencia, *un ser por el cual la nada venga a las cosas*" (p. 58). Sartre nos hace la descripción de lo que ha de ser este raro ser por el que la nada viene al mundo y vamos a traducirla, como muestra de su "método filosófico", en que abunda, a nuestro parecer, en un abusivo juego de abstracciones.

"Pero ¿cómo debe ser este ser con relación a la nada, para que por él venga la nada a las cosas? Hay que observar, desde luego, que el ser en cuestión no puede ser pasivo con relación a la nada: no puede recibirla; la nada no puede venir a este ser sino por otro ser, lo que nos llevaría hasta lo infinito. Pero, por otra parte, el ser por el que la nada viene al mundo no puede *producir* la nada quedando indiferente a esta producción, como la causa estoica que produce su efecto sin alterarse. Sería inconcebible que un ser que es plena positividad mantuviese y creara fuera de sí una nada de ser trascendental, pues nada hay en el ser por lo cual el ser pudiese sobrepasarse hacia el no-ser. El ser por el que la nada llega al mundo debe nihilizar (*néantiser*) la nada en su ser, y, aun así, corre el riesgo de establecer la nada como trascendencia en el corazón mismo de la inmanencia, si al nihilizar la nada no lo hiciera en su ser y *a propósito de su ser.* El ser por el que la nada viene al mundo es un ser en quien en su ser se plantea la cuestión (interrogación) de la nada de su ser: el ser por el que la nada viene al mundo debe

ser su propia nada. Y por esto hay que entender no un nihilizador que requeriría a su vez un fundamento en el ser, sino una característica ontológica del ser en cuestión. Resta saber en qué región delicada y exquisita del ser encontraremos el ser que es su propia nada" (ps. 58-59).

Procurando concretar y aclarar las afirmaciones que en forma abstrusa y sibilina contiene este párrafo, podríamos decir: 1º) La nada no puede proceder del ser que es plena positividad, el en-sí. 2º) Luego tiene que proceder de otro ser, no como efecto de una causa (porque entonces sería trascendente y externa —distinta— del ser), sino como algo que está en el corazón mismo del ser, y que pertenece a su esencia. 3º) En fin, la nada viene al mundo por un ser que se interroga sobre la nada de su ser, y que debe ser su propia nada.

Con sinceridad, todo esto nos parece una *mitología* en que los actores entran y salen de escena según convenga al escritor o poeta, pero que está lejos de ser una expresión de la realidad. Los pasos de una afirmación a otra nos parecen arbitrarios y con frecuencia incomprensibles y contradictorios. Se dice que el en-sí es "plena positividad", que no puede producir la nada: ¿esto se aplica al orden real o al orden de las nociones abstractas? No lo sabemos. Pero cualquiera de las dos posiciones está cerrada para las conclusiones de Sartre. Veámoslo:

a) A veces parece que se apoya en *la noción abstracta de ser*: "la noción de ser, como plena positividad, no contiene la nada como una de sus estructuras". Pero en tal caso, ningún ser como tal puede fundar o producir la nada: lo que es ser no puede producir más que ser y no hay paso posible del ser al no-ser, que es la posición tomada lógicamente por Parménides. ¿Cómo puede hablar Sartre, sin contradicción *consigo mismo*, de un "ser... que debe ser su propia nada"? (p. 59). La justificación de la existencia

de la nada se hace con una solución arbitraria, con absoluta falta de lógica. Por lo mismo, en la misma hipótesis, la existencia del ser-para-sí, como dualidad esencial, es también imposible. ¿Cómo puede explicarse la aparición de un ser que en sí sea dualidad, distinción, etc., partiendo de la noción de ser como plena positividad? Repetimos que si nos mantenemos en el orden *abstracto* del ser, la única solución lógica es la actitud de los eleatas: el panteísmo del ser uno e inmóvil.

b) Pero si se quiere analizar la realidad concreta, ¿con qué derecho puede afirmar Sartre que el en-sí no contiene ya la nada como su estructura? Antes ha dicho que el no-ser es un "componente de lo real". ¿Por qué no ha de serlo del en-sí? Acaso los en-sí que están bajo nuestra experiencia ¿no están *limitados en su mismo ser*? Y ¿qué es limitación, sino negación, *nada* de ser? ¿Acaso los en-sí mundanos que podemos analizar no tienen imperfecciones? Y ¿qué es imperfección sino *falta* de ser, carencia de ser? ¿Qué significa todo esto sino que *la nada está ya* originariamente en los *en-sí*? Es arbitrario inventar un "productor" de la nada en el para-sí, en el hombre. El hecho de que el hombre, ser dotado de conciencia, pueda interrogar, y el hecho de que toda interrogación pueda recibir una respuesta afirmativa o negativa, sólo se debe a la imperfección subjetiva de la conciencia humana que no ve toda la realidad de una sola vez. Pero de ninguna manera explica *la existencia* de la nada intramundana, pues ya en sí son las cosas lo que son, con independencia de nuestra interrogación.

Más aún, ni siquiera se puede decir que es característico del para-sí, del ser dotado de conciencia, el fenómeno de la interrogación. No es propio del ser dotado de conciencia en cuanto tal, sino sólo del que tiene una conciencia *imperfecta*, limitada, que no conoce con seguridad y exhaus-

tivamente lo real. Si la perfección de la conciencia se aumenta hasta lo sumo, como sucede en Dios, entonces la interrogación no puede existir, como tampoco la admiración que es el principio del filosofar.

Más todavía, ni siquiera se puede decir que el hombre descubre la nada por su conducta interrogativa. Hay aquí también una exageración. Si es cierto que *nuestra* interrogación supone que no vemos ni el *sí* ni el *no*, y, por tanto, admite la posibilidad de la nada del ser sobre el cual se interroga, sin embargo, en muchos casos descubrimos la nada de los seres (como no existencia de ellos, o como limitación e imperfección de su existencia) sin recurrir a la interrogación: cuando percibimos un hecho o una verdad de una manera clara e inmediata. En tal caso *la interrogación*, si se hace, sólo puede ser como fórmula o como método (el caso de la duda metódica), pues el *no, la nada*, están excluídos por la experiencia clara y evidente del hecho.

Hemos querido analizar con alguna detención este primer paso que da Sartre en un punto tan nuclear para su obra, porque precisamente nos ha llamado la atención la poca consistencia, la estructura arbitraria y contradictoria con que quiere fundar sus conclusiones. Es más propio su método para una mitología que para una filosofía.

Pero sigamos a Sartre, que nos va a explicar "en qué región delicada y exquisita del ser encontraremos el ser que es su propia nada".

d) *La libertad*.

Para descubrir esta "región delicada y exquisita del ser" vuelve Sartre a la interrogación. Si la interrogación permite una respuesta negativa, si "permite que un existente pueda develarse como nada", es porque supone que el interrogador "realiza un retroceso nihilizador con rela-

ción al existente dado, que viene a ser de este modo una simple presentación, oscilante entre el ser y la nada". Pero para que esto sea posible, "es necesario que el interrogador pueda desconexionarse continuamente de las series causales que constituyen el ser y que no pueden producir sino el ser". Libre del determinismo causal el interrogador tiene la posibilidad —mejor diríamos crea la posibilidad— de nihilizar o negar reduciéndolos a la nada, al ser sobre el cual interroga y aun a sí mismo. De este modo es la interrogación la que introduce la nada en el mundo. "Ella es pues por definición un proceso humano. El hombre se presenta, pues, al menos en este caso, como un ser que hace brotar la nada en el mundo, en tanto que se afecta a sí mismo del no-ser, a este fin" (p. 60).

Pero ¿por qué puede el hombre hacer brotar la nada en el mundo? Esta posibilidad de la realidad humana de segregar una nada que la aísla, y que la pone "fuera del ser y que al mismo tiempo le hace debilitar la estructura del ser", es *la libertad* (p. 61).

Pero la libertad no es una propiedad del ser humano sino que es su esencia misma. "El hombre no existe primero y es libre luego, sino que no hay diferencia entre el ser del hombre y su ser libre" (p. 61). El concepto de libertad de Sartre, según lo desarrollará en la parte 4ª, no es lo que en general se entiende por libertad de indiferencia, en que con una elección deliberada el hombre elige en virtud de motivos conscientemente conocidos. Sólo se trata de una posibilidad de elección entre varios términos, posibilidad y elección que en su misma determinación no nos son conscientes sino preconscientes. Más bien habría que hablar de una pre-elección (*pre-choix*). Dentro de este concepto de libertad (que como más adelante diremos, no se salva de un simple determinismo, con lo cual fallan por la base todas las consideraciones que

sobre ella construye Sartre) se explica la aparición de la nada en el mundo.

e) La angustia.

Pero ¿cómo llegamos a la conciencia de la libertad? Por la *angustia*: "en la angustia adquiere el hombre conciencia de su libertad, o si se prefiere, la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia del ser" (p. 66). La libertad y la angustia están íntimamente unidas. La libertad se descubre en la angustia y se funda en la nada que existe entre los motivos de mi acto y mi acto mismo. "No escapo a la determinación de los motivos porque soy libre, sino que soy libre porque los motivos son ineficaces" (p. 71). (Porque hay esa *nada* entre los motivos y mi acto; y entonces depende de mí sólo; me encuentro solo en el mundo sin depender de motivos o valores extraños a mí mismo). Sartre saca todas las conclusiones de esta su concepción de la libertad y la angustia: "Yo me encuentro solo y en la angustia, frente al proyecto único y primero que constituye mi ser; todas las barreras, todos los resguardos se rompen nihilizados por la conciencia de mi libertad: yo no tengo ni puedo tener recurso a valor alguno ante el hecho de que soy yo quien mantiene a los valores en el ser. Nada puede asegurarme contra mí mismo. Estoy desligado del mundo y de mi esencia por esta nada que yo soy, y debo realizar el sentido del mundo y de mi esencia: yo decido de ello, solo, injustificable y sin excusas" (p. 77).

Al intento de librarse de esta angustia, de huírla, negando este tipo de libertad, que Sartre describe desconectado del mundo de los valores trascendentes, lo llama Sartre *la mala fe* (p. 82). Al análisis de esto que llama la mala fe dedica Sartre todo un capítulo (ps. 85-111), tortuoso y conceptualista, pero que deja intacto para nosotros

el problema central: "mala fe" es falta de sinceridad; pero en el caso de que uno con sinceridad esté persuadido de que la libertad humana tiene normas morales y trascendentes que acatar, no vemos por qué se haya de llamar a esta actitud "mala fe". Parece que el calificativo no está puesto con "buena fe". Y cuando las razones y experiencias favorezcan más bien a la otra concepción de la libertad y realidad humana habría que invertir los términos... Por este motivo no creemos necesario dar a los lectores la síntesis de este capítulo que viene a ser un paréntesis en la obra.

3. El ser-para-sí.

a) El ser-para-sí como presencia a sí y totalidad fracasada.

Como se ve, el ser-para-sí ha quedado como centro de la preocupación de Sartre. La segunda, tercera y cuarta parte del libro se las dedica a él, sin perjuicio de que ya en la introducción y en la primera parte ha estado repitiendo lo esencial acerca del para-sí. En realidad la estructura básica del para-sí está ya bien determinada, y el resto de la obra no añade, a nuestro parecer, sino pasos u observaciones que no afectan a esa estructura básica.

El para-sí es ante todo conciencia, y como "su condición de posibilidad" (p. 115). Vuelve, pues, Sartre a hablarnos de la conciencia en cuanto tal. Por oposición al en-sí, que es "lleno de sí mismo, y no se podría imaginar plenitud más total, adecuación más perfecta del contenido y del continente: no hay el menor vacío en el ser, la menor fisura por la que se pudiera deslizar la nada" (p. 116), la conciencia es "presencia a sí" (p. 119), y toda "presencia a sí" implica una dualidad (p. 119). Así, "el ser de la conciencia en tanto que conciencia, es el existir a distancia

de sí como presencia a sí y esta distancia nula que el ser lleva en su ser, es la nada" (p. 120). "El para-sí es el ser que se determina a existir en cuanto no puede coincidir consigo mismo" (p. 121). Así la nada es ese agujero del ser, esa caída del en-sí hacia el sí por lo que se constituye el para-sí... Y sin duda viene al ser por un ser singular, que es la realidad humana. Pero este ser se constituye como realidad humana en cuanto que no es nada más que el proyecto original de su propia nada. La realidad humana es el ser en cuanto en su ser y para su ser es el fundamento único de la nada en el seno del ser" (p. 121).

Tenemos aquí descrito lo que Sartre entiende por el "para-sí", o la conciencia, o la realidad humana. Ésta no existe sino como fundamento de la nada, como una deficiencia, una "caída", un "agujero" en el ser.

Pero, "¿por qué este ser es tal y no de otra manera?". Y aun, ¿por qué existe? La respuesta (ps. 121-127) nos lleva a la pura "facticidad" o contingencia del ser. En el *cogito reflexivo* de Descartes, se descubre que el para-sí es "un ser que no es su propio fundamento, y que, en cuanto ser, podrá ser de otra manera en la medida en que no explica su propio ser" (p. 122). Esta *falta de fundamento de su ser* en que consiste la facticidad o contingencia absoluta del para-sí, es esencial en toda la conciencia, ya que para fundarse "debería existir a distancia de sí, y esto implicaría una cierta nihilización tanto del ser fundado como del ser fundante; una dualidad que sería unidad: caeríamos nuevamente en el caso del para-sí. En una palabra, todo esfuerzo para concebir la idea de un ser que sería fundamento de su ser, acaba, a despecho del mismo, por formar la de un ser que siendo contingente en cuanto que es en sí, sería fundamento de su propia nada. El acto de causación por el cual Dios es *causa sui*, es un acto nihilizante como toda toma de conciencia de sí por sí,

en la exacta medida en que la relación primera de necesidad es una vuelta a sí, una reflexividad" (p. 123)[7]. Resulta, pues, que si Dios mismo existiera sería contingente (p. 124). Y confirmando su punto de vista agrega Sartre: "Así la realidad humana surge como tal en presencia de su propia totalidad o de sí, como falta de esta totalidad. Y esta totalidad no puede ser dada por naturaleza, puesto que reúne en sí los caracteres incompatibles del sí y del para-sí. Que se nos reproche el inventar a nuestro gusto un ser de esta especie: cuando esta totalidad del ser y la ausencia absoluta es hipostasiada como trascendente más allá del mundo, por un movimiento ulterior de la meditación, toma el nombre de Dios. Pero ¿Dios no es a la vez un ser que es lo que Él es, en cuanto es todo positividad y el fundamento del mundo, y —a la vez— un ser que no es lo que es y que es lo que no es, en cuanto es conciencia de sí y fundamento necesario de sí mismo?[8]. La realidad

[7] R. Jolivet nota con acierto uno de los graves falsos supuestos en que se mueve Sartre casi en toda su obra al negar éste continuamente que el para-sí puede llegar a fundarse a sí mismo, constituyendo la totalidad "en-sí-para-sí". "Casi no hace falta notar, dice Jolivet, aquí, que la argumentación de Sartre descansa toda entera en la asimilación implícita del en-sí a la materia. Es evidente que un en-sí concebido de este modo no podrá jamás ser para-sí, puesto que la materia lo constituiría necesariamente exterior a sí, a distancia de sí. Pero si el en-sí fuera espíritu puro, ¿qué dificultad puede haber en que sea, *como tal*, para-sí, pensamiento y reflexión? Más aún, ¿no se debería decir que un tal en-sí espiritual es necesariamente para-sí por la estructura misma del en-sí, que lo hace enteramente trasparente a sí mismo y coincidente absolutamente consigo? *Les doctrines existentialistes*, Ed. de Fontenelle, 1948, p. 183.

[8] Lejos de haber contradicción en estos dos momentos de la divinidad, el uno está necesariamente implicado en el otro. Remitimos a la observación de la nota anterior. Tan cierto es lo allí afirmado por Jolivet, que la perfecta conciencia de sí mismo lleva a la máxima positividad del ser. Todo lo contrario de lo que con arbitrariedad afirma Sartre, apoyándose tan sólo en las manifestaciones más imperfectas de la conciencia. La dualidad implicada por la conciencia va desapareciendo a medida de su perfección.

Así la reflexión del hombre sobre su propio yo, cuanto es más perfecta, disminuye la distancia entre sujeto y objeto de la reflexión, hasta llegar momentos en que el yo parece simplemente estar en un estado de

humana sufre en su ser porque ella surge al ser como perpetuamente atraída por una totalidad que es ella sin poderlo ser, pues en realidad no podría ella alcanzar el en-sí sin perderse como para-sí. Es, pues, por naturaleza conciencia desgraciada, sin superación posible de su estado de desdicha" (ps. 133-134).

He aquí la estructura fundamental del para-sí, que luego va a repercutir en toda la obra. El para-sí quiere afirmarse a sí mismo como en-sí, como una unidad o totalidad que nunca llega a ser. Porque esta afirmación le lleva siempre a una distinción, y al querer afirmarse a sí mismo introduce la negación que es contraria a la identidad absoluta.

b) La reflexión.

Fracasado este primer intento de fundarse, viene el segundo éxtasis, *la reflexión*. Hasta ahora se ha considerado a la conciencia inmediata, lo que podría llamarse la conciencia reflejada. Pero existe una nueva modalidad del ser, una nueva estructura, que es la reflexión: es el para-sí consciente de sí mismo (ps. 196 y ss.). Pero si la conciencia reflejada era ya una contradicción, un proyecto esencialmente llamado al fracaso, la conciencia reflexiva no tiene mejor suerte. También ésta es una separación del sí y, por tanto, introduce la distancia y la nada entre la conciencia reflejada y la conciencia reflexiva. Esta distinción o distanciación esencial hace que sea imposible llegar a la unidad perfecta del en-sí, por medio de la conciencia

---

trasparencia a sí mismo. Por eso una autoconciencia perfecta disminuiría toda la distancia. Ya hace veintitrés siglos que había comprendido esto perfectamente Aristóteles al decir que el acto puro, Dios, era pensamiento del pensamiento, es decir, pensamiento puro, sin dualidad alguna. Carece por completo de sentido la fórmula de Sartre, tan repetida, de que todo ser (y Dios mismo) "en cuanto es conciencia de sí no es lo que es, y es lo que no es".

reflexiva. "La reflexión o tentativa de retomar el para-sí por una vuelta sobre sí, llega a la aparición del para-sí para el para-sí. El ser que quiere fundar en el ser no es él mismo fundamento, sino de su propia nada. El conjunto permanece, por lo tanto, nihilizado en sí. Y al mismo tiempo la vuelta del ser sobre sí no puede hacer aparecer sino una distancia entre lo que se vuelve y aquello sobre lo cual se vuelve... Esta vuelta sobre sí es una separación de sí, para poderse volver sobre sí. Y es este volverse lo que hace aparecer la nada reflexiva" (p. 200). El proyecto de fundarse por la reflexión resulta también fracasado.

4. EL SER-PARA-OTRO.

Hasta ahora no se ha planteado el problema del cuerpo y de los sentidos, porque el del conocer le precede (p. 270). Pero "la naturaleza de *mi cuerpo* me remite a la existencia del otro, a mi ser-para-otro. Descubro así, para la realidad humana, otro modo de existencia tan fundamental como el ser-para-sí": *el ser-para-otro* (p. 271). Sartre se detiene en este aspecto a través de toda la tercera parte (ps. 275-503). La existencia del otro, que estudia principalmente a través de su *mirada* —que me hace su objeto— (ps. 310-368); el cuerpo como ser-para-otro, y las relaciones concretas con el otro. Las descripciones y análisis de esta tercera parte no añaden elementos nuevos a la estructura general del pensamiento de Sartre. La dualidad, la nada, introducidas por el para-sí, no son superadas tampoco en el ser-para-otro, y de este modo el intento de fundamentación del para-sí —que es el proyecto radical de la realidad humana— queda también frustrado en el ser-para-otro, ya se trate de apropiárselo o ser apropiado por él en los dos tipos de actitudes fundamentales del amor (amor, lenguaje, masoquismo) o del odio (indiferencia, de-

seo, odio, sadismo) (ps. 431-447). En todo caso la distinción y la negación están en el seno mismo del ser consciente, y le imposibilitan fundarse como una identidad absoluta.

Comoquiera que este fracaso se extiende a las relaciones para con los otros, el aislamiento ontológico de cada para-sí es radical, y no puede existir un vínculo, una relación, una comunicación verdadera entre las conciencias. En este sentido rechaza Sartre la categoría del *Mit-sein*, de los valores de la comunidad, de Heidegger. Las conciencias no son sino mónadas aisladas, que a lo más pueden tender a una empresa común pero sin interacción entre sí; "en vano buscaría la realidad humana salir de este dilema: trascender al otro o dejarse trascender para él. La esencia de las relaciones entre las conciencias no es la comunidad, *Mit-sein*, sino el conflicto" (p. 502)[9].

5. EL ÚLTIMO FUNDAMENTO.

a) *La libertad, única fuente del obrar.*

A pesar de los fracasos (*échecs*) a que inevitablemente llega el hombre en sus tentativas de constituírse como unidad absoluta, o en-sí, la acción es para el hombre una necesidad. El hombre desarrolla con continuidad una actividad incoercible, aunque sea hacia un fin que nunca obtendrá. ¿Cuál es el fundamento, la fuente de esta actividad? Para Sartre la acción verdadera implica un fin y

[9] Troisfontaines nota en este punto alguna variación de la primera actitud de Sartre. Parece que las experiencias del "movimiento de resistencia" del que Sartre participó le "revelaron algunos *valores de la comunidad*".

También el citado Beigbeder reconoce en unas breves paginas dedicadas a "las variaciones de J. P. Sartre", que éste ha ido cambiando, en general para retroceder de la actitud demasiado radical de *La nausée, L'être et le néant* y *Huis-clos*; y precisamente el aspecto de la relación con *el otro*, del *Mit-sein*, es uno de los que más ha ganado, como se ve en las últimas obras, *L'existentialisme est un humanisme* y en los editoriales de la revista "Temps Modernes" Beigbeder, *L'homme Sartre*, ps. 98-101.

motivos (p. 508). Pero no son éstos los que determinan el obrar: sólo lo integran (p. 515). La fuente, la única fuente del obrar es *la libertad*. Pero una *libertad especial* es la que Sartre describe. "La negación viene al mundo por la realidad humana; ésta debe ser un ser que puede realizar una ruptura nihilizada con el mundo y consigo mismo; y hemos establecido que esta ruptura no es otra cosa que la libertad" (ps. 514-515).

"Del solo hecho de que tengo conciencia de los motivos que solicitan su acción, estos motivos son ya objetos trascendentes para mi conciencia, están afuera: en vano buscaría apoyarme en ellos: escapo de ellos por mi existencia. Estoy condenado a existir para siempre más allá de mi esencia, más allá de los móviles y de los motivos de mi acto: estoy condenado a ser libre. Esto significa que no se podría encontrar a mi libertad otros límites que ella misma, o, si se prefiere, que nosotros no somos libres de dejar de ser libres" (p. 515). La absoluta libertad de nuestro obrar es, pues, que ningún motivo, ningún fin, nada en absoluto puede interponerse entre el para-sí y su obrar. Pensar en un fin o ley o norma trascendente que regule mis actos sería una tentativa inútil, "abortada", de "ahogar mi libertad". Todos estos fines trascendentes que se supone los halla el hombre en el mundo como algo ya hecho y prehumano, no son, en realidad, sino "trascendencias puestas y mantenidas en su ser por mi propia trascendencia" (p. 516), ese algo siempre inasequible, ese empeño de autofundamentación de la conciencia que siente en sí su "falta" e insuficiencia esencial. "Porque la realidad humana no es suficiente, ella es libre" (ibíd.). "Para la realidad humana ser es *elegirse*: nada le viene de fuera, ni aun de dentro, que ella pueda *recibir* o *aceptar*. Está enteramente abandonada, sin ayuda de ninguna clase, a la insostenible necesidad de hacerse ser hasta en el menor detalle" (ibíd.).

Esta idea de que la libertad no sólo es absoluta, sino que abarca todo el ser del hombre hasta el menor detalle, la desarrolla ampliamente Sartre. No sólo los actos llamados voluntarios, sino *todo* en el hombre está fuera del determinismo. "La voluntad no es una manifestación privilegiada de la libertad, sino que es un evento psíquico... soportado ni más ni menos que los otros, por una libertad original y ontológica" (p. 529).

De esta manera puede llamar *libre* a todo en el hombre, ya que la libertad es "elección" pero no "elección deliberada" (p. 539).

Mis gustos y mis disgustos, mi miedo o mi alegría (v. gr., mi temor por las bombas), hasta mi tic nervioso o ese complejo de inferioridad que sufro, todo ha sido —dice Sartre— *libremente* elegido por mí, aunque no deliberadamente. Todas estas elecciones libres, sin ningún motivo previo, sin ningún punto de apoyo "pueden parecer *absurdas* y de hecho lo son" (ps. 558-559) confiesa Sartre, en el sentido de que "están más allá de todas las razones" (p. 559).

b) La situación.

Contra esto se objeta enseguida que hay ciertas maneras de ser en nosotros y fuera de nosotros que con evidencia no dependen de nosotros. ¿Cómo podemos haberlas *elegido* y *libremente*? "¿Puedo yo elegir ser alto, si soy bajo? ¿Tener dos brazos, si soy manco?". Parece, pues, que ciertas *situaciones* imponen "límites" a nuestra libertad (p. 561).

A esto responde Sartre que todos los "datos", todo lo que es *ya dado al hombre*, está en relación con los fines que la misma conciencia se propone y que ella ha elegido con libertad; ahora bien: *la situación*, toda situación en que el hombre se halle, es un producto común de dichos datos en bruto y de los fines que la conciencia se crea, hasta el

punto de que la situación "es un fenómeno ambiguo en el cual es imposible al para-sí discernir el aporte de la libertad y del existente en bruto" (p. 568). Pero como en definitiva lo que determina o califica este producto común es "la luz del fin elegido", resulta que recae sobre el mismo para-sí la libertad y la responsabilidad de la situación misma y de los que aparecen como "límites" del hombre. Todo ha sido libremente elegido y el hombre es responsable de todo: del lugar y país en que vive o ha nacido, de las cosas útiles o adversas que lo circundan; de los prójimos que lo rodean; de la guerra, de las torturas que otros le imponen, de su nacimiento mismo (ps. 561-615)[10].

La muerte misma no es un límite para la libertad del para-sí, porque, dice Sartre (negando la fórmula de Heidegger "ser para la muerte"), la muerte no es una "estructura ontológica de mi ser, al menos en cuanto es para-sí. No hay ningún lugar para la muerte en el ser-para-sí". Ella es un aspecto del ser-para-otro (p. 631). "Así enteramente libre... yo debo existir sin remordimiento, ni arrepentimiento, como yo soy, sin excusa; desde el instante en que comienzo a existir llevo el peso del mundo yo solo, sin que nada ni nadie pueda discutirme" (p. 641).

c) *El psicoanálisis existencial.*

Pero ¿cuál es el origen fundamental de todas estas manifestaciones o conductas del para-sí? ¿Y por qué se

[10] Con facilidad aparece que Sartre al *ampliar* desmedidamente el campo de la libertad, en realidad niega la libertad y no se detiene ante afirmaciones tan contrarias a la experiencia y al testimonio inmediato de la conciencia, de que somos libres en todo lo que somos y nos rodea, y responsables de todo, incluso del lugar y del país en que hemos nacido

Sólo abusando de las palabras y cerrando los ojos a la realidad humana se puede llegar a tales afirmaciones. Remitimos al lector a las consideraciones que en otra parte hacemos sobre "la libertad" en Sartre, que en realidad es un crudo determinismo (*Sartre y su existencialismo*, Espasa-Calpe Argentina, Colección Austral, 1952).

expresan de una manera en uno y de otra en otro, para constituír *tal hombre* y no otro? "Si admitimos, dice Sartre, que la persona es una totalidad, no podemos esperar reconstruírla por adición u organización de las diversas tendencias que hemos descubierto empíricamente en ella... Si esto es así debemos descubrir en cada tendencia una significación que la trasciende" (p. 650). Cada individuo tiene su proyecto entre la infinidad de proyectos posibles al hombre (p. 651).

Pero Sartre quiere descubrir el proyecto fundamental del para-sí en cuanto tal, "proyecto que no debe remitir a ningún otro, sino que debe ser concebido por sí mismo" (p. 651). Este proyecto fundamental, que "no puede provenir de ninguna diferenciación fisiológica o contingencia empírica, no se distingue del ser del para-sí" (p. 652). Y Sartre lo encuentra en la tentativa —proyecto— del para-sí "de *ser en cuanto para-sí*, un ser que sea lo que él es...; él quiere tener en cuanto conciencia la impermeabilidad y la densidad infinita del en-sí; él quiere ser su propio fundamento en cuanto es nihilización del en-sí y perpetua evasión de la contingencia y de la facticidad. Por esto lo posible está proyectado en general como lo que falta al para-sí para llegar a ser en-sí-para-sí; y el valor fundamental que preside a este proyecto es precisamente el en-sí-para-sí, es decir, el ideal de una conciencia que sería fundamento de su propio ser-en-sí por la pura conciencia que adquiriría de sí misma.

"Este ideal puede llamarse Dios. Así puede decirse que lo que hace más concebible este proyecto fundamental de la realidad humana es que el hombre es el ser que proyecta ser Dios" (p. 653). Pero este ideal es imposible, irrealizable. Este ser "cuya existencia sería la síntesis unitaria del en-sí y de la conciencia, este ser ideal sería el en-sí fundado por el para-sí, e idéntico al para-sí que lo funda, es decir,

sería el *ens causa sui.* Pero en rigor porque nos colocamos en el punto de vista de este ser ideal para juzgar al ser *real* que llamamos *tó ón,* debemos constatar que lo real es un esfuerzo abortado para alcanzar la dignidad de causa-de-sí. Todo sucede como si el mundo, el hombre y el hombre en el mundo no llegasen a realizar sino un Dios a medias. Todo sucede como si el en-sí y el para-sí se presentasen en estado de desintegración con relación a una síntesis ideal. No que la integración haya tenido lugar alguna vez, sino en realidad al contrario porque ella es siempre indicada y siempre imposible.

"Éste es el perpetuo fracaso que explica a la vez la indisolubilidad del en-sí y para-sí y su relativa independencia" (p. 717)[11].

Al final de la obra indica Sartre que esta ontología ha de completarse por sus proyecciones en el orden moral. Más aún, "que todas estas cuestiones, que nos remiten a la reflexión pura y sin complicidad, no pueden hallar su respuesta sino sobre el terreno moral" (p. 722). Y promete consagrar una próxima obra al respecto. Pero es posible, así por las afirmaciones de la obra que acabamos de estudiar, como por lo que en sus novelas nos ha adelantado, adivinar a dónde puede apuntar la moral de Sartre. Es también posible predecir cuán difícil será construír el edificio de la moral sobre estas bases de una estructura absurda del ser consciente.

[11] Estas ideas están repetidas con frecuencia en toda la obra, y ya hemos indicado que se fundan en una falsa teoría de la conciencia y en una arbitraria concepción del *en-sí* como puramente material. En las notas 7 y 8 hemos señalado los falsos supuestos de estas conclusiones, que más bien resultan afirmaciones sin pruebas; el método es, por lo demás, bastante frecuente en Sartre. Y esto es tanto más lamentable cuanto que afecta a las afirmaciones centrales de la obra.

Capítulo III

EL ATEÍSMO EN SARTRE

El ateísmo ha llegado a ser el tema predominante, al tratar de Sartre. Se puede decir que éste ha oscurecido o dejado en segundo plano todos los demás aspectos de la obra de Sartre: los resumíamos en otro estudio [12] por "degradación en literatura", "absurdo en filosofía", y "ateísmo en todo". Mucho más allá de la profundidad con que Sartre mismo ha tratado los temas de la degradación (no diferencia entre el bien y el mal) y del absurdo (irracionalismo), el ateísmo ha estado echando raíces en toda la propaganda y en toda la literatura sartriana.

También en nuestro libro *La persona humana* [13] ampliamos el mismo tema. Pero esperábamos una oportunidad de estudiar en sí mismo el ateísmo de Sartre, tanto en lo que él presenta como fundamento filosófico y psicológico, como en cuanto se puede intuír de la actitud personal y subjetiva de Sartre mismo. Es verdad que ante todo nos interesa el *aspecto objetivo* del ateísmo de Sartre. Cómo es y cómo propone Sartre su ateísmo. Cómo lo fundamenta. Esto es para nosotros lo que ocupa el primer plano de nuestro estudio. Pero secundariamente tiene también interés el aspecto *subjetivo*: ¿Profesa en rea-

[12] *Sartre y su existencialismo*, Colección Austral, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1952.

[13] *La persona humana*, 4ª ed., Ediciones Depalma, Buenos Aires, 1980. En el capítulo final de la parte segunda, dedicado a "El hombre, problema teológico", ps. 301-363.

lidad Sartre su ateísmo? ¿Lo siente y lo vive sinceramente? ¿Qué explicación psicológica se puede dar de esta actitud que parece ser una obsesión de ateísmo?

Ante todo, vamos a pasar revista a los pasajes o escritos en los cuales directamente se ocupa Sartre de proponer y fundamentar su ateísmo.

Luego organizaremos y ordenaremos la descripción del ateísmo de Sartre y sus fundamentos filosóficos.

1. La exposición y fundamentación sartriana del ateísmo.

a) *"Las moscas"*.

El primer escrito de conjunto, dedicado a fundamentar el ateísmo, es el drama *Las moscas*[14]. Debemos examinar su ideología ateísta.

El argumento apunta en forma directa a terminar con la influencia de la divinidad en el hombre y a presentar a éste como enteramente independiente de Dios. Como es sabido, reproduce Sartre en este drama el tema de la antigua tragedia griega *Electra*. Los habitantes de la ciudad de Argos viven en la más horrible miseria, acosados por asquerosas moscas, símbolo de la desgracia interior de que son víctimas. Un enorme pecado gravita sobre la ciudad, el asesinato del rey Agamenón, esposo de Clitemnestra, por Egisto, quien ahora ocupa junto con ésta el trono. Los dioses, y en especial Júpiter, se aprovechan de esta situación de pecado para mantener a la ciudad en la más dura condición de remordimiento, envilecimiento y esclavitud. En la decoración de la primera escena, la estatua de Júpiter nos revela ya la situación existente entre el dios y los infelices moradores de Argos. Ahí se halla

[14] Drama publicado en 1943. Utilizamos la traducción española de la Editorial Losada: *Sartre*, Teatro, Buenos Aires, 1950.

la estatua de Júpiter, "dios de las moscas y de la muerte": ojos blancos, rostro embadurnado de sangre. Esta horripilante y sanguinaria estatua es el dios de la ciudad, al cual los habitantes consternados y humillados ofrecen sus sacrificios.

Orestes, el hijo de Agamenón y Clitemnestra, que había debido vivir en el exilio para no ser asesinado por quien ahora ocupaba el lugar de su padre, vuelve a la ciudad y la halla sumida en esta horrible calamidad. Allí se encuentra con Júpiter, que anda velando por sus derechos, porque presiente los designios secretos de Orestes. Éste viene decidido a libertar a la ciudad de la horrible esclavitud en que vive. El medio será revelar a los ciudadanos el secreto y la verdad, que tanto Egisto, el asesino de su padre, como los mismos dioses, están empeñados en ocultarles: que ellos son enteramente *libres*; que no deben estar sujetos a ningún dios ni a ningún rey, que Júpiter y el rey están de común acuerdo en mantenerlos en su ignorancia y en su conciencia de pecado, para que vivan siempre en el terror y en el miedo de los dioses, y estén de esta manera totalmente sujetos a ellos. Como esclavos viles y degradados, así procuran mantener Júpiter y Egisto a los pobres moradores de Argos.

Cuando Júpiter conoce los designios de Orestes, quiere más bien persuadirle que huya de la ciudad, que va a hacer daño a los moradores revelándoles el secreto de su libertad. Ahora están bajo el cuidado y la protección de Júpiter. Entonces se hallarán en absoluto solos, y desamparados a sus propias fuerzas. El remordimiento los acompañará a todas partes y las Furias nunca los dejarán tranquilos, a no ser que se sometan con humildad a Júpiter.

Pero Orestes desprecia estas propuestas y desafía a Júpiter, teniéndose por igual a él. Para demostrar que en realidad él es libre, no sólo va a vengar la muerte de su

padre matando al asesino Egisto y a su propia madre Clitemnestra, sino que despreciando a Júpiter mismo, ni siquiera permitirá que a él se le considere como rey de Argos. Huye queriendo mantener su libertad y dejando también en libertad a los moradores de Argos.

Consideramos de especial interés para nuestro propósito las escenas en que Egisto y Clitemnestra están obligando al pueblo a sacrificar a los dioses y a pedir perdón por los pecados en que viven. El acto II, en que se representa la ceremonia del día de los muertos, en la cual el pueblo ha de confesar públicamente todas sus vergüenzas, y en que se simula que los muertos vuelven en forma invisible durante un día a la ciudad para tomar venganza de todas las infidelidades que contra ellos se han cometido, muestra con perfección, por una parte, la degradación en que el pueblo tiene que vivir, y, por otra, la enorme supercheria con que Júpiter y Egisto quieren mantener engañado al pueblo. He aquí un ejemplo de confesión de uno de los pobres ciudadanos: "¡Hiedo! ¡hiedo! Soy una carroña inmunda. Mirad, las moscas me cubren como cuervos! ¡Picad, cavad, taladrad, moscas vengadoras; revolved mi carne hasta mi corazón obsceno! He pecado, he pecado cien mil veces, soy un albañal...". En medio de una ridícula ceremonia, que Júpiter anima de manera solapada, Egisto, el asesino y voluptuoso padrastro de Orestes, recuerda al pueblo todos sus pecados y todas sus bajezas, y la multitud va contestando: "¡Piedad! ¡Piedad!... ¡Piedad!".

El otro pensamiento central de la obra se halla en el dramatismo suscitado entre Electra, Orestes y Júpiter. Orestes ha logrado por fin convencer a su hermana Electra de que sacuda el yugo de su madre y de su padrastro; ella misma lo va a incitar al crimen de parricidio con que Orestes manchará sus manos. Pero una vez cometido el

crimen, Electra siente todo el peso de los remordimientos, no puede resistir a ellos, y se rebaja de nuevo, renunciando a su libertad, hasta pedir perdón a Júpiter, confesarle su pecado y prometerle otra vez adoración, a cambio de la tranquilidad de conciencia y protección que Júpiter le ofrece. Orestes, en cambio, asume él solo la responsabilidad del crimen, sin querer reconocerse responsable ante Júpiter ni ante dios alguno, y prefiere permanecer en su total soledad, reconociendo su pecado como propio, pero con responsabilidad ante sí mismo, no ante la divinidad a la cual desprecia.

La actitud de Electra, a quien Júpiter con cariño induce al estado de arrepentimiento, a fin de mantenerla esclava, se trasluce en estas frases, con las cuales Electra abandona la libertad, representada por Orestes, y se entrega bajo la protección de Júpiter, reconociendo su pecado: "No quiero oírte más (a Orestes). Sólo me ofreces la desdicha y el hastío. ¡Socorro! Júpiter, rey de los dioses y de los hombres, mi rey, tómame en tus brazos, llévame, protégeme. Seguiré tu ley; seré tu esclava y tu cosa. Besaré tus pies y tus rodillas. Defiéndeme de las moscas, de mi hermano, de mí misma. No me dejes sola. Consagraré mi vida entera a la expiación. Me arrepiento, Júpiter, me arrepiento".

En cambio, Orestes ha desafiado definitivamente a Júpiter y quiere permanecer en su soledad e independencia, aceptando su crimen con todo su peso, sin reconocerlo ante nadie.

Orestes. — ¡Que se desmorone! ¡Que las rocas me condenen y las plantas se marchiten a mi paso: todo tu universo no bastará para probarme que estoy equivocado. Eres el rey de los dioses, Júpiter, el rey de las piedras y de las estrellas, el rey de las olas del mar. Pero no eres el rey de los hombres.

Júpiter. — ¿No soy tu rey, larva desvergonzada? Entonces, ¿quién te ha creado?

Orestes. — Tú. Pero no debías haberme creado libre.

Júpiter. — Te he dado la libertad para que me sirvas.

Orestes. — Es posible, pero se ha vuelto contra ti, y nada podemos ninguno de los dos.

Júpiter. — Por fin. Ésa es la excusa.

Orestes. — No me excuso.

Júpiter. — ¿De veras? ¿Sabes que esa libertad, de la que te dices esclavo, se asemeja mucho a una excusa?

Orestes. — No soy ni el amo ni el esclavo, Júpiter. Soy mi libertad. Apenas me creaste dejé de pertenecerte... Todavía ayer eras un velo sobre mis ojos, un tapón de cera en mis oídos; ayer tenía yo una excusa: eras mi excusa de existir, porque me habías puesto en el mundo para servir tus designios, y el mundo era una vieja alcahueta, que me hablaba sin cesar de ti. Y luego me abandonaste... Pero de pronto, la libertad cayó sobre mí, y me traspasó; la naturaleza salió hacia atrás, y ya no tuve edad, y me sentí completamente solo en medio de tu mundito benigno, como quien ha perdido su sombra; y ya no hubo nada en el cielo, ni bien, ni mal, ni nadie que me diera órdenes.

Júpiter. — ¿Y qué? ¿Debo admirar a la oveja a la que la sarna aparta del rebaño, o al leproso encerrado en el lazareto? Recuerda, Orestes; has formado parte de mi rebaño. Tu libertad sólo es una sarna que te pica, sólo es un exilio.

Orestes. — Dices la verdad: un exilio.

Júpiter. — El mal no es tan profundo... vuelve; soy el olvido, el reposo.

Orestes. — Extraño a mí mismo, lo sé. Fuera de la naturaleza, contra la naturaleza sin excusa, sin otro recurso que en mí. Pero no volveré bajo tu ley; estoy condenado

a no tener otra ley que la mía. No volveré a tu naturaleza... la naturaleza tiene horror al hombre, y tú, tú, soberano de los dioses, tienes también horror a los hombres.

Júpiter. — No mientes: cuando se parecen a ti los odio.

Orestes. — Ten cuidado; acabas de confesar tu debilidad. Yo no te odio. ¿Qué hay de ti a mí? Nos deslizaremos uno junto al otro sin tocarnos, como dos navíos. Tú eres un dios y yo soy libre; estamos igualmente solos, y nuestra angustia es semejante...

Júpiter. — No te quiero y, sin embargo, te compadezco.

Orestes. — Yo también te compadezco.

Así termina el diálogo y la ruptura definitiva entre Orestes y Júpiter, decidida de igual a igual.

Sólo queremos observar que Júpiter pretende impedir a Orestes que abra los ojos de la libertad al pueblo, diciéndole: "Pobres gentes. ¿Vas a hacerles el regalo de la soledad y la verguenza, vas a arrancarles las telas con que yo los había cubierto y les mostrarás de improviso su existencia, su obscena e insulsa existencia, que han recibido para nada?".

• • •

El saldo que arroja esta primera crítica que Sartre hace de la religión y de Dios es el siguiente: 1) El Dios a quien Sartre pone en ridículo en esta obra, es del tipo de los dioses de la mitología griega. Es decir, que está sujeto a las mismas debilidades que los hombres. Un dios de tipo antropomórfico. 2) Pero, lo que es peor aún, las pasiones se hallan en él agudizadas con perjuicio de la pobre humanidad. Resulta un dios *ambicioso*, que quiere tener el dominio y la explotación de los hombres. 3) Y no sólo ambición, sino cinismo: el Júpiter de Sartre es un

dios *cínico*, que juega con las pasiones humanas, que fomenta, permite y aun dirige los crímenes humanos, porque le sirven para sus propósitos. A Egisto le confiesa: "pero tu crimen me servía... Me sirve porque lo expías; me gustan los crímenes que se pagan. Qué provecho saqué de él. Por un hombre muerto, veinte mil sumidos en el arrepentimiento; ése es el balance. No hice un mal negocio". 4) El cinismo llega al colmo al ser completado con la *hipocresía* y la *crueldad*. Júpiter sabe, como Egisto, que están engañando a los hombres, pero ésta es la única manera de tenerlos sumisos. El diálogo entre Egisto y Júpiter es significativo:

Egisto. — No tengo secreto.

Júpiter. — Sí. El mismo que yo. El secreto doloroso de los dioses y de los reyes: que los hombres son libres. Son libres, Egisto. Tú lo sabes, y ellos no.

Egisto. — Diablos, si lo supieran pegarían fuego a las cuatro esquinas de mi palacio. Hace 15 años que represento una comedia para ocultarles su poder.

Júpiter. — Ya ves que somos semejantes. Se puede tomar nota de este Dios antropomórfico, pero que de los hombres ha copiado la ambición, el cinismo, la crueldad, la hipocresía, etc.

b) "*El ser y la nada*".

El problema de Dios lo ha tratado también Sartre en su libro *El ser y la nada*. Como esta obra la hemos estudiado anteriormente, no vamos a detenernos aquí. Pero debemos resumir su idea central, porque Sartre rechaza la *posibilidad* misma de Dios, en las páginas de esa obra. Ver, por ejemplo, las páginas 121 a 134, y también el final, 652 y 653. Asimismo, páginas 708 y 717. El ser-para-sí, según Sartre, tiende a alcanzar la densidad total del ser-en-sí. Pero esta densidad es imposible en el ser-

para-sí, puesto que la conciencia implica siempre una esencial división y dualidad que se opone a la unidad total del ser-en-sí. Este juego dialéctico de Sartre parte de un falso supuesto. Que la conciencia como tal implica más dualidad que la materia. En realidad, la materia es una unidad inferior a la de la conciencia. La conciencia no sólo posee la unidad de la materia. Sino que hace que esa unidad sea trasparente a sí misma y conscientemente afirmada y poseída. En el grado en que crece la conciencia, crece la unidad del ser. Por eso el ser que tiene una autoconciencia perfecta tiene al mismo tiempo la unidad más perfecta, de tal manera que ni siquiera se puede hablar en él de reflexión, en cuanto reflexión implica cierto dualismo entre el ser y el conocer, sino que por tener una autoconciencia perfecta es pensamiento puro sin dualidad alguna. En tal caso no sólo resulta ya falsa la conclusión de Sartre, de que Dios es imposible, sino al contrario la dirección del pensamiento prolongada hasta su máxima perfección nos da necesariamente el pensamiento puro, la unidad pura del para-sí, es decir, a Dios.

Pero es necesario notar que en *El ser y la nada* Sartre se mueve en un plano de dialéctica abstracta, que en nada le favorece para captar en su realidad a Dios mismo. El Dios a quien aquí combate es un Dios intelectualizado, racionalista e idealista, al estilo del Dios hegeliano. Se mueve Sartre en toda esta disquisición antiteológica en el plano más opuesto al existencialismo, es decir, el idealismo y racionalismo puros. Combate contra un ser-para-sí, que viene a ser el Dios racionalista helénico o el Dios idealista de Hegel. Le ha faltado el calor de la percepción concreta y viviente del Dios cristiano, que no le hubiera permitido perderse en la fría especulación, siempre propensa al ateísmo.

c) *"El existencialismo es un humanismo"*.

Para contestar a las enormes dificultades que de todas partes se levantaron contra las ideas y la actitud de absurdo, degradación y ateísmo que Sartre defendía en sus obras, novelas, dramas y en *El ser y la nada*, dio Sartre una conferencia, publicada en un pequeño folleto en 1946. Ahí recoge las dificultades propuestas contra él, e intenta responder a ellas. Nos interesa a nosotros en especial la exposición de su ateísmo, de nuevo propuesto en las páginas de este librito [15].

Dos son los aspectos del ateísmo que Sartre aquí considera: el principio de que "la existencia precede a la esencia" y el aspecto de "la moralidad y el ateísmo".

La existencia precede a la esencia. — Explícitamente se coloca Sartre entre los existencialistas ateos: "Lo que torna complicadas las cosas es que hay dos clases de existencialistas: los primeros, cristianos, entre los cuales colocaría a Jaspers [16] y Gabriel Marcel, de confesión católica; por otra parte están los existencialistas ateos, entre los cuales es necesario colocar a Heidegger [17] y también a los existencialistas franceses y a mí mismo" (ps. 16-17).

El principio que según Sartre es común a todos los existencialistas "es simplemente el hecho de que ellos juzgan que la existencia precede a la esencia, o si queréis, que es necesario partir de la subjetividad". Sartre quiere sacar de este principio su ateísmo. Pero antes de pasar adelante debemos observar que no es exacta la afirmación de Sartre de que el principio "la existencia precede a la esencia" sea común a todos los existencialistas. Tal prin-

[15] *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, 1946.

[16] En realidad, Jaspers no puede ser clasificado como "cristiano", pues rechaza una religión con dogmas e instituciones orgánicas.

[17] Heidegger no puede ser clasificado como "ateo". El mismo ha rechazado tal denominación. Ha *prescindido* del problema de Dios.

cipio es en forma explícita rechazado por los existencialistas cristianos y en especial por Gabriel Marcel y Luis Lavelle. Si es cierto que estos filósofos parten del análisis del existente concreto, están lejos de afirmar que ontológicamente la existencia es anterior a la esencia, y lo que ellos pretenden es en rigor esclarecer la existencia por la esencia. Gabriel Marcel ha confesado, en una de las conferencias que le pudimos escuchar en Buenos Aires, así como en conversaciones particulares, que se halla más cerca del esencialismo platónico agustiniano que de ninguna otra filosofía y que la existencia no puede ser comprendida sin la esencia que es la que la ilumina.

Cuanto al otro principio o fórmula que Sartre apunta, "que es necesario partir de la subjetividad", ya puede tener un sentido más aceptable para todos los existencialistas, y, por cierto, bien diferentes del que implica el principio anterior "la existencia precede a la esencia". Si es cierto que todos los existencialistas parten del análisis de la subjetividad, este análisis ni implica *a priori*, ni conduce *a posteriori* a la negación de las esencias, sino todo lo contrario: el análisis existencial de la subjetividad nos descubre con exactitud la esencia del yo y la esencia de los otros yo, porque nuestra subjetividad no es una subjetividad pura y abstracta, sino una subjetividad concreta, en comunión ontológica con otras subjetividades, y por ello más que subjetividad debe ser llamada "intersubjetividad". Pero Sartre confunde, identifica y da el mismo sentido al principio de subjetividad que al principio de que la existencia precede a la esencia, y se basa en éste para fundamentar su ateísmo.

De acuerdo con el principio de que la existencia precede a la esencia, estrictamente aplicado, Sartre niega la teoría de las esencias, es decir, de una *idea* de las cosas, de acuerdo a la cual éstas habrían sido producidas. "Cuan-

do nosotros concebimos un Dios creador, este Dios se asemeja las más de las veces a un artífice superior; y sea cualquiera la doctrina que consideramos, ya se trate de la de Descartes o de la de Leibniz, admitimos siempre que la voluntad sigue más o menos al entendimiento, o por lo menos lo acompaña y que Dios, cuando crea, sabe exactamente lo que él crea. Así, el concepto del hombre en el espíritu de Dios se asemeja al concepto del cortapapeles en el espíritu del industrial; y Dios produce al hombre según unas técnicas y una concepción, exactamente como el industrial fabrica un cortapapeles de acuerdo a una definición y a una técnica. Así el hombre individual realiza un cierto concepto que está en el entendimiento divino" (ps. 19-20). Ésta es la concepción común cristiana y por consiguiente afirma que la esencia precede a la existencia. Las cosas han sido producidas de acuerdo con una idea ejemplar, que les da su propia esencia, y que, por tanto, implica sus propias leyes y normas en cuanto al destino y uso de las cosas.

Sartre hace notar que los deístas del siglo XVIII, como Diderot, Voltaire y el mismo Kant [18], aun cuando negaron la existencia de Dios, mantuvieron, sin embargo, la doctrina de que las cosas tienen una naturaleza según la cual se irán desenvolviendo, y, especialmente, que el hombre tiene una naturaleza humana, y que "esta naturaleza humana, que es el concepto humano, se encuentra en todos los hombres... De esta manera, todavía en tal doctrina, la esencia del hombre precede esta existencia histórica que encontramos en la naturaleza" (ps. 20-21).

Tanto contra la concepción cristiana teísta, como contra la concepción naturalista deísta del siglo XVIII, Sartre

[18] Sartre clasifica a Kant entre los ateos, pero el autor de la *Crítica de la razón pura* no fue ateo. Antes bien, intentó defender el valor de la moral y de la religión ante la metafísica. Lo mismo digamos de los deístas.

lanza su afirmación de que la existencia precede a la esencia, y, por cierto, sin limitación de ninguna clase. Aquí debemos trascribir su texto íntegro.

"El existencialismo ateo, que yo represento, es más coherente: declara que, si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el cual la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por algún concepto, y que este ser es el hombre, o, como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué es lo que significa aquí que la existencia precede a la esencia? Esto significa que el hombre primero existe, se encuentra a sí mismo, surge en el mundo, y sólo luego se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no puede tener una definición, es porque en un principio él no es nada. No lo será sino luego, y será tal como él se habrá hecho. Así, no existe una naturaleza humana, puesto que no hay un Dios para concebirla. El hombre solamente existe, no sólo tal como él se concibe, sino tal como él se quiere y como él se concibe después de la existencia, como él se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es nada más que lo que él se hace. Tal es el primer principio del existencialismo. Esto es también lo que se llama la subjetividad, que se nos reprocha con este mismo nombre" (ps. 21-22).

Hemos querido traducir al mismo Sartre en este párrafo, donde sin rodeos expone su pensamiento ateo, fundándose en el principio de que la existencia precede a la esencia. No podemos resistir a algunas observaciones inmediatas.

Sartre efectúa afirmaciones sin pruebas y contra las experiencias más inmediatas. ¿Qué valor puede tener tal afirmación gratuita, sin pruebas, y, lo que es peor, *contra los hechos mismos de la experiencia*? Este ateísmo de Sartre se parece a juegos malabares, que ni siquiera es-

conden ante el público el truco mismo con los cuales se presentan. En primer lugar la afirmación de que el hombre existe "antes de poder ser definido por ningún concepto", de que "el hombre primero existe y se define luego", de que "al principio no es nada", y que "será luego tal como él se habrá hecho", *es contra la experiencia* de todo el mundo y de Sartre mismo: En realidad: ¿se refiere Sartre a la naturaleza *corporal y material del hombre*? La afirmación no puede ser más gratuita. ¿Acaso ha estado en manos de Sartre alguna vez que él pueda cambiar su naturaleza material de cuerpo humano por el del cuerpo de un caballo o de una gallina?... ¿Se refiere Sartre a su *naturaleza espiritual*? ¿A ese conjunto de reacciones inevitables psicológicas que son en el fondo comunes a todos los hombres, y que están en la base psicológica de todos? En tal caso la afirmación es igualmente gratuita y contra la experiencia: Piénsese, por ejemplo, en las descripciones de las pasiones humanas, que los antiguos nos han dejado (v.gr., Herodoto en sus *Historias*), y se comprobará la coincidencia de los principios espirituales con que trabajan tanto el pobre como el rico, el sabio como el ignorante, el santo como el pecador, el hombre del siglo x antes de Jesucristo como el hombre del siglo xx después de Jesucristo. La condición humana psicológica espiritual es exactamente la misma, y ningún individuo, ni toda la especie han logrado cambiar este *fondo básico espiritual humano*: esto es lo que llamamos y han llamado todos la *naturaleza humana*, que ni la especie ni los individuos, hemos hecho *ni podemos cambiar de manera sustancial*. Si Sartre es bueno o malo, lo será dentro de la maldad o bondad de la condición humana. La gratuidad de su afirmación en este sentido le quita, a quien la hace, o la seriedad del filósofo o la precisión intelectual mínima que un filósofo debe tener.

Porque sólo en un sentido muy restringido y preciso es verdadera la afirmación de Sartre de que "el hombre será lo que él se habrá hecho". Sólo tratándose de nuestra *personalidad moral*, ese conjunto de hábitos buenos o malos que vamos adquiriendo, ese conjunto de virtudes y vicios que vamos acumulando, o también de los hábitos del conocimiento, y de la técnica que por medio de nuestro estudio y ejercicio podemos ir consiguiendo. Todo esto, en realidad, es una personalidad que *cada uno debe irse construyendo*, pero esta personalidad está basada sobre las propiedades y posibilidades que nos da nuestra *naturaleza corporal y espiritual*, que recibimos en nuestro nacimiento. La personalidad moral, que el hombre se forje, va a ser diferente de la de un ángel, y las habilidades o técnica, que adquiera, serán diferentes de las que puede conseguir por el ejercicio y la educación un caballo, un perro o un gato. Todo lo cual significa que nacemos con una naturaleza, una esencia, *material y espiritual, humana*, sobre la cual *sólo* podemos ir construyendo nuestra personalidad moral. La afirmación global de Sartre, de que el hombre será tal como él se vaya haciendo, que por consiguiente no tiene una naturaleza determinada, es falsa si se refiere a nuestra naturaleza corporal y a nuestra naturaleza espiritual, es decir, a aquello que *hablando con propiedad* se entiende por *naturaleza humana*.

Si la afirmación de Sartre se refiere a nuestra *personalidad* moral, entonces es exacta; pero antes que él lo había dicho ya toda la filosofía griega pagana y toda la filosofía cristiana. Todas las filosofías que no han sido deterministas, que han defendido la existencia de la libertad, y de la posibilidad en el hombre de elegir entre el bien y el mal, de formarse, por la educación y por la repetición de los actos, los hábitos virtuosos que llamaban virtudes morales, todas esas filosofías decimos han admitido y pre-

dicado que el hombre se formaba a sí mismo, pero en el plano de la personalidad moral. Si Sartre no pretendía más que eso, no tenía que molestarse contra la naturaleza y la esencia humana, que el hombre recibe con su existencia y que no puede cambiar.

Si llevando hasta el último extremo la libertad del hombre Sartre pretende, como parece indicarlo más de una vez, que él está por encima de todas las leyes morales, entonces va a tropezar con mayores dificultades. La primera está en que teniendo el hombre una naturaleza física y espiritual, recibe por lo mismo una *responsabilidad* de obrar *de acuerdo con esta naturaleza.* Y no sólo una responsabilidad cualquiera, sino la que está en conexión con el creador de la naturaleza. La idea de "naturaleza" lleva a un principio de orden, dentro del cual el hombre se halla envuelto. Prolongando las exigencias lógicas del hecho de que el hombre posee una naturaleza, Sartre tendría que llegar hasta Dios, y su ateísmo se desmoronaría por completo.

Pero lo más curioso es que, aun dentro del concepto de subjetividad pura, Sartre se sumerge en una total contradicción. Por una parte afirma que el hombre es libertad pura, sin leyes y vínculos de ninguna clase. Por otra parte esta libertad desaparece, tal como la explica Sartre, en un *determinismo absoluto.*

En efecto, afirma, es verdad, que el hombre es un puro proyecto: "El hombre es primero un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe antecedentemente a este proyecto; no hay nada en el cielo inteligible, y el hombre será desde luego lo que él habrá proyectado ser" (p. 23). Parecería que estamos aquí en el dominio de la más absoluta libertad y del más puro indeterminismo: "El hombre será desde luego lo que él habrá proyectado ser, sin que exista nada en el cielo inteligible", que se lo impida.

Pero, a renglón seguido, Sartre deshace este indeterminismo puro y acaba con la libertad humana, porque dice: "El hombre será... no precisamente lo que él querrá ser. Porque lo que ordinariamente entendemos por querer es una decisión consciente, y que es para la mayoría de nosotros posterior a lo que el hombre se ha hecho a sí mismo. Yo puedo querer pertenecer a un partido, escribir un libro, casarme. Todo esto no es más que la manifestación de una elección más original, más espontánea, que aquello que se llama voluntad" (ps. 23-24). De manera que, en resumen, habremos proyectado ser no lo que queremos, no en virtud de una "decisión consciente" de la voluntad, sino de una decisión *más original* que la de nuestra voluntad... Entonces decidimos libremente, pero no decidimos *conscientemente*. ¿Qué clase de libertad es ésta anterior a la conciencia? ¿Qué parte tenemos nosotros en lo que no es ni consciente, ni voluntario? Esto es lisa y llanamente *la negación de la libertad*. Y es rebajar al hombre a un determinismo que no se diferencia del de la coliflor, ni del musgo, ni de la podredumbre. *Libertad sin libertad*, eso es lo que en resumen ofrece Sartre. La contradicción es abierta, pero no parece preocupar a Sartre.

Mucho menos podemos admitir lo que a continuación ha afirmado Sartre: que el hombre no sólo es responsable de su estricta individualidad sino que es responsable "de todos los hombres". Esto es una afirmación falsa y gratuita, o un equívoco usado fuera de sitio.

No hemos recibido mejor impresión, cuando más adelante hemos visto relacionados por Sartre el ateísmo y el orden moral. Sartre establece el más radical ateísmo y de ahí pasa a la negación consecuente de todo el orden moral. "Cuando se habla del *abandono*, expresión del agrado de Heidegger, nosotros queremos decir solamente que Dios no existe, y que es necesario llevar hasta el fin las consecuen-

cias" (ps. 34-35). De esta manera Sartre critica el tipo de moral laica que los ateos cientifistas del siglo XIX quisieron construír al margen de la existencia de Dios. Para éstos, por una parte, les resultaba una necesidad negar que Dios existiese; pero, por otra, querían mantener que todos los valores morales existían, sin necesidad de recurrir para ello a Dios. "Es necesario —dice Sartre explicando el pensamiento de los defensores de la moral laica del 800—, que sea obligatorio *a priori* ser honesto, no mentir, no pegarle a su mujer, procrear hijos, etc., etc. Vamos, pues, a hacer un pequeño trabajo que permitirá demostrar que todos estos valores existen igualmente inscritos en un cielo inteligible, aunque, por otra parte, Dios no exista" (ps. 34-35).

Sartre es mucho más radical. Él afirma claramente que, una vez que se ha negado a Dios, se desploma también todo el mundo de los valores inteligibles, de la diferencia entre el bien y el mal; pero que hay que correr este riesgo aunque ello sea todo lo costoso que se quiera. Trascribimos sus expresiones que no dejan lugar a duda: "El existencialista, por el contrario, piensa que es muy engorroso el que Dios no exista, porque para él desaparece toda posibilidad de encontrar algunos valores en un cielo inteligible; no puede existir ya un bien *a priori*, puesto que no hay conciencia infinita y perfecta para pensarlo; en ninguna parte está escrito que el bien existe, que es necesario ser honesto, que no hay que mentir, puesto que precisamente nosotros estamos en un plano en el que solamente existen hombres. Dostoievski había escrito: «si Dios no existiese, todo estaría permitido» (ps. 36-37). Y ésta es la posición de Sartre; puesto que "Dios no existe, nosotros no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta" (p. 37). De esta manera, Sartre, partiendo del ateísmo, ha suprimido todo el orden moral y ha dejado al hombre sin responsabilidad ante ley alguna. Es lo que él llama

la libertad pura, la exclusión de todo determinismo; "no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad" (p. 37).

En esta actitud de Sartre hay dos aspectos que deben distinguirse. El primero es el de la lógica existente entre la supresión de la existencia de Dios y la supresión del orden moral. En rigor la actitud de Sartre es más radical y más lógica que la de los filósofos defensores de la moral laica del siglo XIX. La concepción lógica, expuesta con claridad por Dostoievski, la hace suya Sartre con razón: "si Dios no existiese, todo estaría permitido".

Pero, por otra parte, hay que poner en contra de Sartre estas dos serias comprobaciones. En la presente obra el ateísmo es una afirmación que no aparece probada. En el pasaje presente de comparación entre la existencia de Dios y la moralidad, Sartre saca tan sólo las consecuencias del ateísmo sin probarlo. En el pasaje estudiado, en el cual afirma que la existencia es anterior a la esencia, podría utilizar como prueba de su ateísmo esta premisa: Si las cosas no tienen una esencia anterior a su existencia, no hay ninguna necesidad de que Dios exista; en otras palabras, si la existencia es anterior a la esencia, no hay ninguna necesidad de que Dios exista. Pero, hemos visto que la afirmación de que la existencia es anterior a la esencia, es en realidad gratuita y contraria a la más elemental experiencia, no sólo tratándose de las cosas materiales, las piedras y los animales, sino aun tratándose del mismo hombre. La premisa, por tanto, en que Sartre podría apoyar su ateísmo en esta obra, *El existencialismo es un humanismo*, es totalmente falsa. En cambio, la certeza dada por la experiencia de que las cosas y el hombre tienen una esencia determinada, llevará por lógica a la existencia de Dios. No puede haber, por tanto, una demostración o fundamentación menos inconsistente del ateísmo que la que Sartre

quiere darle, afirmando que la existencia es anterior a la esencia.

En segundo lugar, si debemos poner en el balance favorable de Sartre el ser más lógico al llevar hasta sus últimas consecuencias el ateísmo, destruyendo el orden moral, debemos poner en contra de él, y en favor de los defensores de la moral laica sin Dios, el hecho de que éstos atendían más a las *exigencias inmediatas* de las cosas, y se conformaban con ellas, contribuyendo *de hecho* a la perfección del hombre y de la sociedad humana mucho más que el radical inmoralismo de Sartre. En una palabra, Sartre es más lógico, partiendo de una mala premisa, y por eso es más pernicioso. Aquéllos, aunque partían de una mala premisa, no se atrevieron a sacar todas las consecuencias a que llevaba y eran por lo mismo menos peligrosos. A no ser que haya que temer más al lobo disfrazado de oveja, que al que abiertamente se presenta como lobo.

Las últimas profesiones de ateísmo que Sartre hace al final de esta obra (ps. 94-95) no añaden nada nuevo a lo ya estudiado hasta ahora. Pasemos, pues, al esfuerzo realizado últimamente por Sartre para propagar y defender su ateísmo.

d) *"El Diablo y Dios"*.

En los primeros meses del año 1951 se ha estrenado el último drama de Sartre, *Le Diable et le Bon Dieu*[19]. Se anunció en forma aparatosa, como una obra en que el ateísmo es el tema central. El programa la presentaba como una "pieza de dimensiones gigantescas", y con los datos propagandistas siguientes: 104 técnicos, 90 vestidos, 10 decoraciones, 600 metros de cable, 300 kilos de clavos, 1 to-

[19] El texto de *Le Diable et le Bon Dieu* fue publicado en la revista "Temps Modernes", París, junio y julio de 1951.

nelada de pintura... Y en verdad que es una pieza de dimensiones gigantescas, pues dura 4 horas. Además de la popularidad que Sartre se había creado con sus obras anteriores, se presentaba este drama monumental como un fruto maduro del ateísmo de Sartre. Todas las características nos inducen a pensar que el escritor francés ha hecho un esfuerzo para aprovechar todos sus recursos. He aquí el argumento.

La acción se desarrolla en la época de las luchas religiosas y sociales provocadas por el protestantismo en sus comienzos, es decir, en el siglo XVI. La ciudad de Worms está bajo el sitio de un ejército, mandado por el aventurero Goetz. El obispo de la ciudad se esfuerza por convencer al pueblo de que se someta, ya que las tropas sitiadoras pertenecen a un arzobispo católico. Los elementos luteranos, en cambio, incitan a la resistencia. En este escenario encuadra Sartre la figura de uno de esos sacerdotes populares y excéntricos, que generalmente están en oposición con la autoridad eclesiástica, y que de hecho ya ha sido excomulgado. Pero Heinrich, el sacerdote pobre y excomulgado, piensa favorecer al pueblo procurando al general de las tropas sitiadoras la entrada en la ciudad. El jefe de estas tropas, Goetz, es uno de esos capitanes aventureros sin conciencia, que comete toda clase de desmanes y que se goza en hacer el mal por el mal y por ir contra Dios. Pero el sacerdote pobre y excomulgado que le había abierto las puertas de la ciudad traicionando a sus propias autoridades, convence a Goetz de que está equivocado: —Tú haces mal por ir contra Dios. Pero no es ése el camino; el mal es muy fácil hacerlo y lo hace todo el mundo. Lo difícil es hacer el bien, porque Dios se ha reservado el bien para sí. La mejor manera de ir contra Dios será, pues, apropiarse lo que es propio de Dios, el bien—. Goetz, desde ese momento, se propone dedicarse a practicar la virtud,

a ser un santo. De esta manera se hallará más frente a Dios. Le dice Heinrich que en el plazo de un año podrá comprobar que él ha ganado la partida. En efecto, Goetz renuncia a su vida de aventurero militar, se viste un pobre hábito y se llena de símbolos religiosos. Pero no consigue atraer al pueblo con su fingida religiosidad. Al fin descubre el secreto. Sartre se aprovecha aquí de un elemento histórico, para ridiculizar a aquellos eclesiásticos que recorrían Alemania haciendo recaudación de limosnas por medio de las concesiones de indulgencias. Así aprende Goetz que la forma de ganar al pueblo será con supercherías. Llega, pues, hasta representar el milagro de la estigmatización de las llagas en sus manos. Pero son estigmas que Goetz mismo se ha hecho con su propio puñal. Con tales "milagros" Goetz consigue la confianza del pueblo y funda una ciudad cristiana neutral, que será modelo de ciudad humana feliz. Pero las guerras destruyen por completo su obra, y perdiendo la confianza en la actividad en favor de los hombres, se quiere dedicar ahora a la santidad contemplativa. Se retira, pues, al desierto, y allí vive la dureza de todas las penitencias y maceraciones corporales. Lo único curioso es que no está solo en el desierto, pues este nuevo tipo de ermitaño ha llevado consigo una compañera ermitaña. Los problemas se presentan necesariamente, y así se pasa el año de prueba convenido con Heinrich. El resultado es que Goetz se considera fracasado en su intento de hacer el bien, tanto en la vida activa, como en la contemplativa. Y puesto que tanto daño hace a los demás el bien como el mal, Goetz concluye que tanto el bien como el mal son imposibles para el hombre y que Dios es indiferente a ellos, lo que viene a decir que Dios no existe, que "Dios ha muerto". Concluye, pues, Goetz con la teoría de la libertad absoluta de Sartre, con independencia de Dios y de todas las leyes, sin responsabilidad ante ningún

orden inteligible: "yo permaneceré solo con este cielo vacío sobre mi cabeza, puesto que no tengo otra manera de estar con todos...".

Vamos a trascribir, y casi esto bastaría por total comentario a este esfuerzo de Sartre para defender su ateísmo, el juicio de una revista francesa [20]:

"Baratillo histórico al estilo de Alejandro Dumas, simplificaciones audaces, que excusa el proselitismo junto a una convicción chocante, réplicas que caen como golpes de armas sobre el adversario anonadado, plegarias y blasfemias a discreción, y para terminar invocación de buenos principios: ¿Qué es lo que le falta a *El Diablo y Dios* para responder a la idea que se tiene de una pieza de patronato? Os desafío a que encontréis una en que Dios sea nombrado más veces. Se me opondrán las palabras gruesas. Pero el género exige color local, y es necesario decir que en este punto Sartre no se ha mostrado especialmente brillante. Por muy dotado que él esté para el lenguaje verde, queda en realidad por debajo de Rabelais y de Lutero, y cualquier filólogo nos podrá enseñar sin duda algún día, que el vocabulario de Sartre no excede en audacia al de los niños de coro del siglo XVI.

"Pero como todos los géneros literarios, la pieza de patronato tiene sus fallas. No convence más que a los convencidos. Demasiado simple, puede más bien hacer que se rebelen los espíritus exigentes, los cuales habían entrado incrédulos y salen fieles. En este caso nada tan equívoco como un «éxito de hilaridad», y no sería necesario que Sartre se forjase demasiadas ilusiones sobre ciertas risas: éstas saludan cada una de sus «enormidades»".

Como es fácil de ver, el Dios que Sartre nos describe en su último monumental drama ateo, *El Diablo y Dios*, tiene estas características:

[20] *Études*, Paris, set. 1951, ps. 232-233.

1) Es un Dios ridículo a quien el hombre niega o desprecia, porque no obra milagros según el capricho de quien se los pide. Se supone que Dios ha de estar dispuesto en cada momento a demostrar su existencia con un milagro espectacular ante cualquier hombre que le dice "si no obra un milagro no creo". El Dios que nos describe Sartre, y al que niega, es un Dios ridículo, tan débil como el más débil ser humano.

2) A este Dios ha de corresponder una religión no menos *artificial* y *ridícula.* La conversión de Goetz es una conversión religiosa enteramente artificial, de exterioridades, sin interioridad alguna, y que está dispuesta a utilizar los símbolos religiosos como supercherías, y los falsos milagros para convencer al público.

3) Los hombres de iglesia que Sartre introduce están escogidos de entre los ejemplares más pobres, ridículos y aun degradados, que las faltas humanas no pueden evitar en una iglesia, aun la católica. El obispo de Worms es un prelado intransigente, que abusa de los anatemas con fanatismo; el sacerdote Heinrich es un excéntrico, en todo el sentido de la palabra; el monje Tetzel es un fanático y un inconsciente, que presenta en forma ridícula y odiosa las indulgencias como fuente de lucro para el clero. Aun cuando se trate de personajes históricos, como Tetzel, y los casos del obispo de Worms o del cura Heinrich puedan darse y se hayan dado muchas veces en realidad, es cierto que no son ellos los que representan al verdadero y auténtico clero católico. Sartre ha llevado al escenario una *ridícula caricatura,* y no la realidad del hombre de iglesia. Por ello estamos con Sartre en no admitir ni el Dios ridículo, ni la religión artificial, ni los hombres de iglesia excéntricos a quienes él combate en *El Diablo y Dios.* Pero lo que sucede es que Sartre se ha equivocado lastimosamente. No combate ni al Dios verdadero, ni a la religión verdadera,

ni a los auténticos hombres de iglesia. Como don Quijote está combatiendo contra molinos de viento, en vez de luchar contra los gigantes reales.

2. El problema del ateísmo.

Dejando ahora a un lado por un momento a Sartre, será de interés estudiar el problema del ateísmo. Una mirada de conjunto nos será útil para explicarnos y para clasificar mejor el caso de Sartre.

Ateo es aquel que no admite la existencia de Dios. Los que la admiten se llaman *teístas*, si ven en Dios un ser personal, distinto del mundo, creador de éste, providente e infinitamente perfecto; se llaman *panteístas*, si profesan que la realidad de Dios no se distingue de la realidad del mundo, sino que éste es una parte o una manifestación de la realidad misma divina. Para el panteísmo, todo es Dios. Aun cuando el panteísmo se confunde muchas veces con el ateísmo, pues es difícil salvar, dentro del panteísmo, un verdadero concepto de la divinidad, sin embargo, hablando con propiedad, ateísmo es lo que niega en absoluto a Dios, sea el Dios personal sea el Dios panteísta. En este sentido, al menos, lo tomamos aquí, pues tienen diferente fuerza las explicaciones dadas a propósito del ateísmo propiamente dicho, que a propósito del panteísmo.

Se distinguen (tomando distinciones escolásticas) dos clases de ateos: *práctico y teórico*, según que en su vida prescinda uno de si Dios existe y proceda como si no existiese, o bien si en *teoría*, por afirmación intelectual, niega que Dios existe.

El ateo teórico puede ser *negativo* o *positivo*, según que simplemente ignora que Dios existe o positivamente niega a Dios. A su vez, el ateo positivo puede ser *dogmático, agnóstico* o *escéptico*. El primero da razones positivas para probar que Dios no existe; el agnóstico rechaza la

posibilidad de una demostración de la existencia de Dios, aunque tampoco él da una demostración positiva de la no existencia; el ateo escéptico dice que no le convencen los argumentos para demostrar la existencia de Dios, aunque no pasa a rechazar su demostrabilidad. En la práctica es muy poca la diferencia que existe entre el ateo agnóstico y el escéptico.

Uno de los problemas que los filósofos y teólogos, católicos y no católicos, se plantean siempre es el de la *posibilidad del ateísmo.* ¿Es posible que existan hombres *verdaderamente ateos*? Sobre todo, ¿es posible que existan hombres *con sinceridad ateos,* y a los cuales, por tanto, no se les pueda achacar como pecado o falta culpable su ateísmo?

El problema no es de fácil solución, dada la compleja psicología humana.

En general los filósofos y teólogos escolásticos no admiten que un hombre pueda ser ateo sin culpabilidad, *por lo menos por mucho tiempo.* Admiten la posibilidad de que por un *breve tiempo*, es decir, por unos pocos años, pueda vivir un hombre un ateísmo sincero y sin culpabilidad. Pero esta situación no puede prolongarse "por mucho tiempo", lo que interpretan "por muchos años".

En primer lugar, esto se afirma, sobre todo, tratándose del *ateo dogmático*, es decir, del que da razones positivas de su ateísmo. El motivo que dan es que es muy difícil que a una inteligencia humana puedan satisfacerle las pruebas del ateísmo, ya que éstas siempre se fundan en algún presupuesto falso o en alguna evidente inconsecuencia. No es posible que la inteligencia humana pase mucho tiempo resistiendo los ataques de su propia crítica a sus argumentos.

Pero, aun tratándose del ateo *agnóstico y escéptico,* y, a fortiori, del *negativo,* no admiten los escolásticos la

posibilidad de él, sin culpa propia, por mucho tiempo. Por cierto, se trata del *hombre adulto y normal*, pues en los casos de anormalidad, o mientras la inteligencia no está suficientemente desarrollada en los niños, no son éstos capaces de una apreciación crítica personal, y pueden vivir con sinceridad en un error, aun tan importante para el hombre como el del ateísmo.

Las razones por las cuales no se admite la inculpabilidad del ateo, "por un largo tiempo", pueden reducirse a dos:

Por una parte *la providencia de Dios*, el cual no puede permitir que un hombre, durante mucho tiempo, ignore sin culpa su último fin supremo, Dios mismo. Si esto sucediese, Dios habría privado al hombre, aunque fuese en un caso particular, de los medios necesarios para conocer y tender a su último fin, lo cual es contra la providencia divina.

En segundo lugar, no se admite la inculpabilidad del ateo, por cuanto las pruebas de la existencia de Dios son tan evidentes y tan sencillas, que el hombre las constata con suma facilidad y espontaneidad, y no parece posible puedan dejar de presentarse con toda su seriedad al ateo, obligándolo, en conciencia, a revisar su posición de ateísmo.

Sin embargo, a estas razones no se las puede llamar decisivas. Los mismos escolásticos utilizan en general aquí el verbo "*videtur*", *parece*, lo que indica la dificultad intrínseca del problema mismo.

Tratemos de analizar las condiciones de la posibilidad de un ateísmo inculpable, que escapan a los argumentos que acabamos de citar.

Es concebible un estado inculpable de ateísmo en los siguientes casos:

1) Cuando no se ha tenido la ocasión de conocer al Dios verdadero:

a) Porque se ha recibido desde la juventud una educación atea y se ha vivido en un ambiente familiar y social, donde con exclusividad o de manera preponderante ha dominado un ateísmo teórico. Tal es el caso probable de niños, jóvenes, y aun hombres maduros, educados en la Unión Soviética, por ejemplo. No nos parece imposible, sino psicológicamente muy explicable, un ateísmo prolongado, en tales condiciones, por muchos años, aun después del uso de la razón.

b) Los que han vivido y se han formado en un ambiente de escepticismo e indiferencia, o de una religión practicada en forma superficial. Esta actitud es también psicológicamente explicable, casi más todavía que la de quien ha vivido siempre y ha sido educado en un ambiente en realidad ateo. Reaccionamos con frecuencia contra una enseñanza exterior. Esta reacción, cuando se trata de una religión artificialmente vivida, sin fondo sólido, lleva con facilidad a despreciarla y a tener por absurda o por convencional toda religión. El ateísmo es la consecuencia psicológica en quien ha estado en contacto íntimo con una religión falsa, o vivida con frivolidad. Tal es el caso de muchos, según creemos, en los países donde existen mezcladas muchas religiones y no han tenido buena oportunidad de que se les presenten los motivos para discernir la verdadera; más tarde se hacen incapaces para admitir tales motivos. Lo mismo se diga cuando han vivido por algún tiempo en contacto con una religión artificial, y de ahí generalizan a todas las religiones: el ateísmo es en tal caso explicable.

2) Tal vez sea también posible un ateísmo inculpable en algunos que han recibido en su origen una educación religiosa, pero después han estado bajo la influencia psicológica de las dificultades contra la existencia o posibilidad de Dios. Lo difícil que es comprender muchos de los acon-

tecimientos humanos, la vida y las dificultades del hombre en este mundo, por una parte; y, por otra, la naturaleza crítica o mejor supercrítica de algunas inteligencias, escrupulosas hasta el extremo, para las cuales las dificultades teóricas contra las demostraciones de la existencia de Dios se acentúan fácilmente, pueden también ser una explicación psicológica de la caída en el ateísmo, tanto en no intelectuales como en intelectuales, que en un principio habían recibido y aceptado buena formación religiosa. No se ve por qué esta situación psicológica no se pueda prolongar por largo tiempo, como tampoco por qué el cambio de actitud del teísmo al ateísmo, no pueda también, en tales casos, ser inculpable. En este punto creemos que se trata de un caso parecido al estudiado por los teólogos cuando se preguntan si un católico adulto, después de haber llegado a tener plena conciencia de la verdad de su fe, puede abandonar la Iglesia católica sin culpabilidad grave. El problema, en general, ha de recibir una respuesta negativa; pero tiene también sus excepciones señaladas por los teólogos, y que nosotros mismos hemos estudiado y propuesto en otra obra (*Filosofía del cristianismo*, en *Filosofía y religión*, en *Obras completas*, vol. 4, Depalma, Buenos Aires, 1985, ps. 211-219).

Se pueden objetar las dos razones o argumentos, comúnmente aducidos por los escolásticos, para probar que no es posible un ateísmo inculpable por largo tiempo. Pero, como hemos indicado con anterioridad, dichas razones las presentan los mismos escolásticos como probables (*videtur*), y por cierto que no son apodícticas.

En primer lugar, el argumento fundado en la Providencia de Dios, la cual no podría permitir que por largo tiempo un hombre viva sin haber tenido ocasión de conocer su fin sobrenatural, no creemos que pueda urgirse mucho. Es tan misteriosa, para nosotros, la providencia de

Dios, que conocemos muy poco acerca de sus caminos. Tal vez sería suficiente que, por lo menos en la hora de la muerte, el hombre reciba la debida luz para conocer su último fin verdadero y tender a él. Pero en general, repetimos, que la providencia de Dios es uno de los mayores misterios para el hombre.

El argumento apoyado en la evidencia de las pruebas de la existencia de Dios no nos parece más convincente. Conocemos espíritus sinceros, a los cuales no convencen los argumentos de razón, a los cuales en general se refieren los escolásticos, para probar la existencia de Dios. La fundamentación teórica del principio de causalidad tiene para algunos espíritus dificultades dialécticas, que no saben cómo resolver. Así, pues, aun cuando en sí mismos tengan valor los argumentos fundados en la causalidad y en la necesidad de admitir un supremo Hacedor del mundo sensible, en algunos no llegan a tener la evidencia subjetiva necesaria para el asentimiento. Admiten en verdad la existencia de Dios, pero por otros motivos.

Queda todavía un último problema general. Si es posible un ateísmo *dogmático*, o si este ateísmo inculpable, anteriormente descrito, puede ser no sólo escéptico, sino dogmático. Es esto en realidad mucho más difícil. *Nos inclinamos a creer* que, por la misma naturaleza intrínseca del ateísmo, es difícil mantenerlo por largo tiempo en un dogmatismo sincero.

La posibilidad, sin embargo, podría estar limitada a estos casos extremos: *a*) cuando se ha desfigurado el concepto mismo de Dios, de tal manera que se ha tenido por único concepto posible de la divinidad, un Dios absurdo y ridículo. En tal caso es evidente que uno puede profesar un ateísmo dogmático, con razones sólidas, porque no están dirigidas contra el Dios verdadero. Esta deformación del concepto de Dios puede provenir, ya sea de

una educación positivamente atea; ya sea de las circunstancias en que se ha desarrollado la vida de alguno; ya finalmente por modalidades temperamentales o intelectuales anormales que pueden existir en determinados sujetos. En tales casos no vemos por qué no se pueda prolongar por muchos años un ateísmo dogmático, sin culpabilidad. El único recurso a la providencia sería que por lo menos en la hora de la muerte se dé oportunidad al hombre normal de conocer su verdadero camino antes de llegar al fin; pero deben tenerse presentes los casos de anormalidad mental (que pueden darse para ciertos problemas, en hombres, capaces por otros aspectos), en los cuales con evidencia no existe responsabilidad [21].

Hemos estado tratando de analizar en general el problema del ateísmo. Nos preguntamos ahora: ¿cuál es el caso del ateísmo de Sartre?

¿Es un ateísmo dogmático? Por cierto que las características externas son claras en este sentido. En sus obras tiende no sólo a profesar, sino a justificar teóricamente el ateísmo. A alguien que le preguntaba a Sartre si en realidad está él convencido de su ateísmo, le contestó: "No sólo estoy seguro sino absolutamente convencido".

Más delicada es la otra pregunta: Sartre ¿es culpable o no de su ateísmo? En realidad es éste un problema al cual sólo Dios puede dar la respuesta. Por cierto, Sartre sabrá, en lo que a él respecta, si sus afirmaciones de ateísmo dogmático son absolutamente sinceras, y si no existen en él esfuerzos por amortiguar las dificultades intrínsecas que en su intimidad pueden surgir contra sus afirmaciones de ateísmo. Éste es un problema por completo personal y subjetivo, que se ha de resolver dentro de Sartre mismo,

[21] En realidad, el margen de nuestra responsabilidad es más estrecho de lo que con frecuencia se cree, y por ello hay que restringirlo a los casos en absoluto evidentes.

o mejor entre Sartre y Aquel que conoce hasta lo más hondo de la conciencia del hombre.

En cambio, lo que nos parece cierto, acerca del ateísmo de Sartre, es lo siguiente:

1) Existe en Sartre, según aparece en todos sus escritos, y lo comprueban las referencias que en este libro hemos reunido, una *deformación muy profunda del concepto mismo de Dios.* Con culpa o sin culpa, con responsabilidad o irresponsabilidad, Dios lo sabe. Pero el concepto de Dios que Sartre nos ofrece en sus escritos está intrínsecamente deformado, no corresponde a un Dios auténtico. Y ésta es a nuestro parecer *la falla fundamental de la actitud atea de Sartre.* Todas sus razones, argumentos y sugestiones en favor del ateísmo se dirigen contra un Dios que en verdad no existe, porque es un Dios tan deformado, que evidentemente no puede ser el Dios verdadero. Dios de barro y de madera, Dios que es un vegetal o un animal; Dios que es un hombre arrastrado por la fuerza de las más bajas pasiones humanas, o un genio muy parecido al hombre, tal es el Dios a quien Sartre está combatiendo. Sus argumentos resultan convincentes cuando se dirigen contra este Dios; pero resultan ilógicos y aun pueriles cuando frente a ellos se piensa en el Dios verdadero, el ser perfectísimo por esencia, en quien las pasiones, las debilidades, el tiempo y la mutabilidad no pueden dejar huella alguna.

Una prueba de esta afirmación nos la dan las observaciones que en todo este libro hemos tenido oportunidad de hacer y las citas del mismo Sartre que hemos debido recoger:

a) *Dios ridículo, antropomorfo,* lleno de bajas pasiones, es el Dios pintado en *Las moscas.* Es claro que una religión correspondiente a tal Dios es una religión sin interioridad y puramente artificial.

No menos débil y ridículo parece el Dios que Sartre nos ha descrito en su último drama *El Diablo y Dios.* La divinidad debe aquí estar a merced del hombre, y resulta de esta manera tan débil como ficticia. Es una concepción simplista. Y en todo caso no nos da Sartre más que una pobre caricatura de Dios.

b) *El ser y la nada* nos da más bien un tipo de Dios al estilo hegeliano. Con unas cuantas acrobacias intelectuales, fundadas en afirmaciones originarias, que no concuerdan con nuestras experiencias del ser material y del ser consciente, Sartre ha terminado negando la posibilidad de un ser consciente, puramente espiritual y que tenga la misma simplicidad que el ser en sí. Ya hemos visto que el ser espiritual tiene de suyo una mayor simplicidad que el ser material, y que es posible, prolongando hasta su máxima perfección el ser espiritual, llegar hasta el ser absolutamente simple en quien no cabe la más mínima dualidad o composición. Es evidente que el Dios hegeliano a quien Sartre combate en *El ser y la nada,* no *invita* al hombre total a acercarse a él. Pero este Dios, de tipo racionalista, no puede ser más que una pobre caricatura del Dios verdadero.

c) Hay otro aspecto, casi siempre latente en el ateísmo de Sartre, que deseamos poner de relieve. En realidad, la falsa concepción, la positiva deformación que Sartre tiene del concepto mismo de Dios, lo ha llevado a plantear una *situación imposible, irreal y aun absurda entre Dios y el hombre*; situación absurda, que pone, y ha puesto a muchos espíritus en el irremediable plano inclinado hacia el ateísmo. Para Sartre Dios aparece, de hecho, como un ser que está *limitando* al hombre. Si Dios existe, el hombre ya no puede ser totalmente independiente, *totalmente libre.* Existe, por tanto, una radical oposición, una radical incompatibilidad entre Dios y el hombre. Dios es "el otro" que

está frente a mí, y que se opone a mi autonomía total. Recuérdese los diálogos de Orestes con Júpiter en *Las moscas* o las imprecaciones de Goetz en *El Diablo y Dios*. *El existencialismo es un humanismo* nos ofrece la misma idea de Dios, como si la divinidad necesariamente fuera una *traba* para la absoluta libertad del hombre.

Esta concepción antitética de Dios y el hombre, éste considerar a Dios como "el otro", "el extraño" y "el enemigo" del hombre es, con mucha probabilidad, la verdadera raíz lógica y psicológica del ateísmo de Sartre. Es natural que el hombre se revele ante un Dios que viene a invadir sus propios dominios, como un *intruso*. Esta dificultad se halla latente, no sólo en Sartre, sino en casi todos los ateos de todos los tiempos; pero, sobre todo, en el ateísmo de la filosofía moderna, pues el hombre moderno ha ensalzado ante todo la libertad y la autonomía humana.

Pero también ésta es una falsa concepción, por la cual se deforman *totalmente* la verdadera situación y las verdaderas relaciones del hombre con Dios. Porque no es posible considerar a Dios como un ser extraño al hombre, como "el otro", ni menos como un enemigo de nuestra libertad, cuyo único *interés* consiste en que no seamos libres. Todo lo contrario, Dios debe ser concebido como algo *nuestro*, algo que no está en nuestros dominios como un intruso, sino como nuestro aliado, trabajando con nosotros en connivencia con nuestra libertad y con nuestras legítimas aspiraciones. Sólo cuando se concibe a Dios en sus verdaderas relaciones con el hombre, puede éste, y debe, admitir la existencia de Dios. Ni el Dios cruel que pedía los sacrificios humanos más absurdos; ni el Dios cínico, burlándose como Júpiter, de los hombres; ni el Dios como realidad abstracta, o como realidad concreta panteísta, donde la individualidad humana se anula, pueden constituír un punto de dignas relaciones para el espíritu. Sólo

un Dios tan perfecto que pueda ser el objeto de la admiración y de la adoración absoluta del hombre, y tan íntimamente relacionado con el hombre, que lejos de ser un extraño, un enemigo o un peligro, sea tan familiar al hombre, como lo es el padre al hijo, tan identificado con los planes y aspiraciones del hombre como lo puede estar el mejor hermano, el amigo o el aliado más incondicional, sólo entonces, decimos, puede acercarse éste a Dios sin rebajarse y sin poner en peligro la libertad humana. Dios no es ni el extraño, ni el otro, ni el intruso. El hombre a su vez no es ni extraño, ni independiente respecto de Dios.

Nos parece ver un equívoco profundo tanto en la afirmación de que el hombre es heterónomo, como cuando se dice que el hombre es autónomo. Decir que el hombre es *autónomo*, es suponer que no tiene nada que ver con Dios, lo cual va contra la realidad misma del hombre; decir que el hombre es *heterónomo*, es suponer que el hombre depende de Dios como de "otro", que en sí nada tiene que ver con el hombre, lo cual va contra la realidad misma de Dios. Ni autónomo ni heterónomo, el hombre depende de Dios como del fundamento más íntimo de su propio ser, no exterior al hombre porque es más íntimo al hombre, y más interior al hombre que el hombre mismo. La gran deficiencia de Sartre, y de la mayoría de los ateos, es no haber sabido ver en Dios esa intimidad con el hombre, intimidad puesta de relieve de la manera más eficaz, admirable y profunda, por la religión cristiana. El Dios del cristianismo es el más íntimo al hombre, por el amor que ha inspirado todas sus obras y por el amor que ante todo pide al hombre.

¿Cuál es la *explicación psicológica* de esta actitud de Sartre? Esta explicación creemos verla en su primera obra de importancia, *La náusea*. Sartre, por experiencias personales de la vida o por temperamento, se ha formado una

concepción, una visión de la realidad humana en la cual se halla él, y halla todas las cosas en un perfecto aislamiento. La soledad, y la más absoluta y cruel soledad, incapacidad de entrar en una verdadera comunión con otro ser, sea éste cualquiera, he aquí lo que caracteriza al personaje central de *La náusea.* Es natural la sensación de asco y náusea de tal situación en el mundo. Y esta visión de total soledad de los seres no sólo llevaba por lógica a un irracionalismo, donde no podría haber lugar para Dios, sino a una concepción de Dios como del "otro", respecto del cual me siento yo tan extraño, que toda relación de él conmigo me parece una intrusión. Las cosas están ahí absurdamente aisladas, sin tocarse. Como dice Orestes a Júpiter, Dios y el hombre se deslizan "uno junto al otro sin tocarnos, como dos navíos".

Esta experiencia de soledad es, sin duda, la que psicológicamente ha influído en Sartre. Al parecer, no ha tenido la oportunidad de salir de sí mismo y comprobar la íntima comunión ontológica existente entre todos los seres y, sobre todo, el descubrimiento del yo en el otro y del otro en el yo, por el cual desaparece la austera y dura oposición del otro y del yo, para unirse en el espiritual "nosotros". El otro deja de ser otro, el extraño, el cualquiera, para convertirse, por el amor, en el *tú.* Y cuando el tú es el Ser absoluto, el hombre encuentra la plenitud de unión y de intimidad, y la imposibilidad de poderlo considerar como el otro. Es una desgracia para Sartre que no haya podido descubrir esta íntima comunión de los seres, revelada a la mayoría de los mortales por su experiencia cotidiana.

Sin duda, como hemos notado en otros análisis, la vida del hombre ofrece algunos elementos y experiencias que constituyen verdaderas tentaciones de soledad. Pero también es cierto que, frente a esta tentación, existen otros ele-

mentos, que profundamente nos impulsan a la comunión con los seres, y ellos se hallan en la dirección de nuestra perfección y felicidad. La dirección que colabora con la perfección del hombre es la auténtica dirección humana.

Y he aquí por qué nos inclinamos con vehemencia a pensar que el ateísmo dogmático, aun en el caso de Sartre, representa un dogmatismo continuamente amenazado. Este interior y continuo llamado que el hombre experimenta hacia la comunión con los seres; estos íntimos lazos que unen de manera instintiva al hombre con el mundo exterior y sobre todo con las demás personas que lo rodean, está de continuo pesando sobre nuestros desengaños humanos, los cuales nos empujan a la soledad. Esta lucha interna debe amenazar inexorablemente una actitud dogmática de soledad.

Y esta actitud dogmática de soledad se torna todavía más imposible respecto de Dios mismo. Porque frente a los otros seres humanos, que son por naturaleza incapaces de darnos todo lo que el corazón humano exige, es decir, un apoyo, un fundamento, un amor y una confianza infinita, es la unión con Dios, la intimidad con Dios, la presencia de Dios, la cual en forma definitiva y absoluta puede anular nuestra soledad. Si respecto de las demás cosas y de las demás personas de este mundo podemos encontrarnos solos alguna vez, sin embargo, respecto de Dios nunca podemos hallarnos solos. Su presencia actúa siempre sobre nosotros, con una eficacia que se deja sentir en un impulso instintivo hacia Dios.

Por ese motivo nos resulta difícil creer en un dogmatismo tranquilo y seguro de sí mismo. La experiencia íntima del hombre nos da su naturaleza profundamente religiosa. Y la razón nos demuestra que Dios está ontológicamente presente al hombre, y dejando oír con insistencia la voz de su presencia. Puede el hombre distraerse con las

cosas exteriores; puede ahogar, hasta cierto punto y por cierto tiempo, este interior instinto de un fundamento absoluto; pero, a la larga, el "impulso de Dios" ha de minar el ateísmo dogmático, y, por lo menos, ha de impulsarlo a dudar de esa falsa seguridad dogmática hacia la cual, con culpa o sin culpa, se ha deslizado el hombre.

Y, en el caso de Sartre, hay un dato muy revelador. Tal vez la insistencia misma con que está él atacando a Dios, sea una prueba de que no acaba de hallarse libre del problema de Dios.



Capítulo IV

SARTRE RESPONDE A LAS OBJECIONES

La obra literaria y filosófica de Sartre provocó, según ya hemos repetido, muchas objeciones. Objeciones que brotaban de todos los campos y de todas partes. En su aspecto religioso y en su aspecto moral, en su aspecto social y político y en cuanto doctrina metafísica. Pero como el mismo Sartre se ha preocupado de resumir esas objeciones, creemos que nos adelanta a nosotros el trabajo para un análisis y valoración de su pensamiento. Examinemos, pues, previamente las objeciones técnicas contra el sistema y las respuestas que el mismo Sartre ha dado. Todo ello nos lo ofrece el pequeño libro *L'existentialisme est un humanisme*, en que Sartre ha publicado, con algunos retoques, una conferencia dada en el Club Maintenau, seguida de una discusión que también aparece resumida.

1. *Las objeciones.*

Son cuatro las dificultades que podríamos concretar, siguiendo a Sartre en las primeras páginas de este libro:

1) Los comunistas, dice Sartre, me objetan que mi filosofía "conduce a un quietismo de la desesperación, ya que están cerradas todas las soluciones, y habría que considerar la acción en este mundo como totalmente imposible"[1] o inútil. Es cierto que los comunistas han visto

[1] *L'existentialisme est un humanisme*, p. 9. A esta obra corresponden las citas de páginas en el presente capítulo.

en la teoría fatalista y de esencial *fracaso* del hombre una doctrina desalentadora, que no puede estimular a las masas hacia una acción revolucionaria. Ven, pues, un peligro para sus planes agitadores.

2) Los católicos, por su parte, objetan que esa filosofía "subraya la ignominia humana y muestra por doquiera lo sórdido y lo bajo. . ., olvidando lo bello y lo sonriente, el lado luminoso de la naturaleza humana" (p. 10). También este aspecto aparece claro ante el lector de las novelas y aun del de *L'être et le néant*. Las pinturas realistas de Sartre toman motivos abyectos y repugnantes no sólo en cuanto inmorales, sino también como simplemente del peor gusto. Las tesis que Sartre quiere sostener podrían demostrarse con descripciones de otros motivos menos repugnantes y bajos. Pero parece que el escritor se deleita en estas descripciones minuciosas.

3) Dice Sartre que tanto católicos como comunistas le echan en cara que él "considera al hombre aislado. . . en la subjetividad pura. . ., incapaz de retornar a la solidaridad con otros hombres que están fuera de mí" (ps. 10-11). Esta objeción nace, en primer lugar, de la visión del ser como estando ahí simplemente, sin sentido, como una serie de contingentes, cada uno de los cuales y el conjunto mismo está *de sobra*. Es natural que no sea posible pensar en una acción solidaria, en una comunicación existencial entre los seres. Este aspecto ha estado reforzado en *L'être et le néant*, ya que los seres no dotados de conciencia, los *en-sí*, aparecen como algo denso, estando ahí simplemente, sin que nada más se pueda decir de él. Y los seres conscientes, los *para-sí*, participan en último término de la estructura del *en-sí* y solamente se diferencian por su tentativa frustrada de constituírse a la vez *en-sí* y *para-sí*. Los análisis de Sartre acerca de la comunión o el-ser-juntamente, que Heidegger llama *Mit-sein*,

son desalentadores, ya que en resumen no admite el *Mitsein* heideggeriano. En esto se fundan las objeciones de comunistas y de católicos, que tienen una concepción básica social del hombre.

4) De parte de los cristianos se concreta una dificultad que atañe a la raíz metafísica del pensamiento de Sartre. En realidad viene Sartre a "negar la realidad y la seriedad de las tentativas humanas, porque si suprimimos los mandamientos de Dios y los valores eternos, no queda más que la estricta gratuidad: cada uno puede hacer lo que quiera..., es incapaz de condenar el punto de vista y los actos de los otros" (p. 11). Aquí tocamos a la vez el fundamento metafísico y sus proyecciones hacia el orden moral. La negación por parte de Sartre de que existe una esencia determinada a la que deban conformarse nuestras acciones, la negación, anterior todavía, de que exista Dios, que es el fundamento de las esencias y de los valores eternos y de las leyes inmutables del orden moral, lleva a un fatalismo e irracionalismo metafísico y a una absoluta gratuidad, en el orden del ser y en el orden del obrar. No es posible en tal caso justificar ni condenar acción ninguna. Y queda, por tanto, cada uno libre de hacer lo que le plazca. Se juntan aquí la anarquía metafísica y la anarquía moral, de donde se sigue inmediatamente la anarquía social.

Recogidas con sinceridad estas objeciones, Sartre se propone dar las explicaciones oportunas y precisamente desea establecer que su filosofía, lejos de llevar a la desesperación, conduce a la acción y al optimismo, y que no contiene una anarquía moral ni un subjetivismo aislador, sino que es la verdadera moral y el verdadero fundamento de la convivencia social del hombre.

Pero hemos de confesar la penosa impresión que nos ha producido el estudio de esta pequeña obra, ya que no sólo no resuelve las objeciones que se propone al principio,

sino que aparece en continua contradicción consigo mismo, a veces en páginas enfrentadas. Hemos encontrado después críticas a esta obra, que han confirmado nuestra primera impresión.

2. *Respuestas de Sartre.*

Examinemos brevemente las respuestas de Sartre:

Primera respuesta. A la primera objeción de "quietismo y desesperación" responde Sartre más directamente en las páginas 27 y siguientes. Confiesa, sin duda, que su filosofía provoca la náusea o la angustia. Pero la angustia tal como la concibe Sartre no es, por cierto, una angustia que lleve a la inacción: "No se trata de una angustia que conduciría al quietismo, a la inacción. Se trata de una angustia simple que conocen todos aquellos que han tenido responsabilidades. Cuando, por ejemplo, un jefe militar toma la responsabilidad de un ataque, y envía a cierto número de hombres a la muerte, él escoge obrar así, y en el fondo es él solo quien escoge. Sin duda que hay órdenes que vienen de arriba, pero son muy amplias y se impone una interpretación, que ha de proceder de él, y de esa interpretación depende la vida de los diez o catorce o veinte hombres. Él no puede dejar de tener una cierta angustia por la decisión que toma. Todos los jefes conocen esta angustia. Esto no les impide obrar, al contrario, *es la condición misma de su acción* (subrayamos nosotros); porque ésta supone que ellos contemplan una pluralidad de posibilidades, y cuando escogen una se dan cuenta de que ella no tiene valor sino porque ha sido elegida. Y esta clase de angustia, que es la que describe el existencialismo, veremos que se explica además por la responsabilidad directa que comporta frente a los demás hombres, a los que, a su vez, compromete. La angustia no es

una cortina que nos separa de la acción, sino que forma parte de la acción misma" (ps. 32-33).

Vemos aquí una respuesta a la primera de las objeciones. Pero si la examinamos, de inmediato aparece que es una afirmación sin atacar precisamente la objeción que debe resolver. Quiere demostrar Sartre que *la angustia conduce a la acción.* Para ello nos pinta al jefe militar que ha de tomar una decisión que va a costar la vida a varios hombres. Y siente la angustia por la decisión que tiene que tomar. Nos preguntamos si es precisamente la angustia, como quiere Sartre, la que determina la acción, o no lo es. Un pequeño análisis muestra con claridad que la angustia, en el caso del militar, lo único que hace es entorpecer la acción. Y toda angustia, en cuanto tal, no hace otra cosa. Si el jefe militar da la orden de ataque, no es en virtud de la angustia, sino por otros motivos, que superan en él el influjo negativo de la angustia: el amor a la patria, o el miedo de desertar, o el deseo de la gloria, o el odio a los enemigos..., pero de ninguna manera lo que le decide a la acción es la angustia. La afirmación de que "ésta, la angustia, no les impide obrar, sino al contrario, es la *condición misma de su acción*", es del todo gratuita y contraria a la más elemental experiencia.

Quiere Sartre dar una razón de esta afirmación, cuando continúa: "porque ésta supone que ellos [los jefes] contemplan una pluralidad de posibilidades y que cuando eligen una se dan cuenta de que no tiene valor sino porque ha sido elegida" (p. 33). No vemos que esto sea una razón convincente, ni mucho menos que aclare el hecho de experiencia de que la angustia de suyo es impedimento de la acción. ¿Qué tiene que ver que un jefe vea una pluralidad de posibilidades, y que tenga conciencia de que todas están en sus manos, y que la única que va a ser real es la que él elija, para que le determine a obrar ésta

o aquélla? La razón no responde en absoluto a la pregunta que se formula.

Confesamos que hemos hallado repetido este proceso más de una vez en las obras de Sartre. Es una manera de discurrir falta de toda lógica. En efecto, lo que al militar puede decidirle a obrar no va a ser el hallarse él con plena responsabilidad, aun cuando no tenga que darla a nadie (si es un militar humano, que obra por la razón), sino que lo que le decide a obrar *es un motivo que favorece a una posibilidad más que a la otra* y que lo atrae a él suficientemente para la elección. Y este motivo es tal que prevalece sobre los motivos que aportan las otras posibilidades. De lo contrario, la elección sería diferente. Lo que ciertamente no es motivo para obrar es la angustia, como hemos indicado.

Pero ahondemos un poco más en el pensamiento de Sartre. La angustia es fruto de la desesperación, del estado de abandono. Ahora bien, el estado de abandono o de desesperación de suyo no mueve a obrar. No obra quien desespera conseguir lo que pretende. La angustia, que para Sartre equivale a desesperación, es, por lo tanto, el impedimento más grave de la acción. Ciertamente que ningún militar seguro de que con la muerte de los hombres a quienes manda no va a conseguir el objetivo estratégico deseado, los lanzará a la acción. Esto es señal, comprobada por la experiencia de cada momento, de que la angustia en tanto impide en cuanto es desesperación. Y que la desesperación absoluta, es decir, la pérdida total de esperanza de obtener algo, es el impedimento total para la acción.

Pero tal vez lo que Sartre pretende —para esforzarnos por comprender hasta lo último su pensamiento— es que la desesperación es principio de la acción en cuanto que el que está absolutamente desesperado de todo, y no tiene

nada que perder, no tiene ningún impedimento para lanzarse a los mayores riesgos. Riesgo por riesgo, lo mismo le da uno que otro al desesperado. Ahora bien, ésta viene a ser, diríamos, la imagen del hombre según Sartre. "Cuando se habla de abandono, expresión del agrado de Heidegger, queremos decir solamente que Dios no existe y que es necesario sacar hasta la última todas las consecuencias de esto" (ps. 33-34). El hombre se encuentra, pues, abandonado a sus propias fuerzas en el mundo, sin tener nadie a quien dar cuenta ni nada que temer. En este clima es donde se desarrolla la máxima libertad y la máxima impulsividad hacia la acción, según Sartre. Pero aquí hay un equívoco muy grave. Si el hombre es enteramente dueño de sí mismo y nada tiene que perder, se lanzará a la acción cuando vea que por la acción puede conseguir algo para él: un fin inmediato o mediato. Pero si él está seguro de que su acción es inútil, y si todavía está más seguro de que el resultado final de todos sus logros parciales va a ser un fracaso definitivo, tal estado de abandono y angustia no puede llevar a la acción. El hombre obra movido por esto o aquello; es la ley intrínseca de su obrar. La experiencia lo está confirmando a cada paso. Al que obra sin ningún motivo lo llamamos loco o irracional, es decir, no-humano; y el que obra con conciencia de que hace una acción *inútil* obra sin motivo. En el momento en que tenemos conciencia de que nuestra acción es estéril, nuestros brazos caen, y ésa es la actitud natural del desesperado. Aun en el caso de quien ya se halla en el último estado de abandono y nada tiene que perder, un malhechor perseguido por la justicia, un militar que tiene la batalla totalmente perdida, la reacción hacia la acción no tiene más explicación que el deseo de una venganza del enemigo, o la satisfacción de morir matando (en lo que se ve ya un

fin cumplido, estimulante de la acción), o de lo contrario toda tentativa de reacción inútil es tenida por una locura.

Éste es el resultado de un análisis de la respuesta que Sartre da a la primera de las objeciones. A través de la obra no encontramos otra razón de más peso. Creemos, por tanto, que la objeción queda sustancialmente en pie.

Segunda respuesta. Pasemos a la segunda objeción. Sartre quiere demostrarnos precisamente que su filosofía es *optimista.* Por cierto es su filosofía, dice, la que da una posibilidad de acción. "Yo me pregunto si los que lanzan esta acusación tendrían que decirnos más bien que somos demasiado optimistas en vez de pesimistas. ¿Acaso en el fondo lo que produce el miedo en la doctrina que voy a exponeros, no es el hecho de que ella deja una posibilidad de elección para el hombre?" (p. 15). Una vez más el optimismo de Sartre se quiere fundar en el hecho de que cuando se concibe al hombre desligado de toda relación con Dios (en el ateísmo), el hombre aparece como siendo él *el único responsable de su destino*, y cuando se considera al hombre ligado a Dios y a los valores eternos, el hombre *pierde la iniciativa*, quedando así pasivo a las órdenes de la divinidad y de sus leyes. Esta concepción, según Sartre, es más optimista, es menos *determinista.*

Pero de nuevo estamos aquí jugando con las palabras. Si Sartre supone que el hombre desligado de Dios y librado enteramente a su propia iniciativa es dueño *de crear los valores que él desea* y de *conseguir los fines que pretende* (y en último término el hombre siempre aspira a su plenitud de ser, a una felicidad perfecta); si el hombre, decimos, librado a sí mismo pudiera construírse una vida *de acuerdo con sus aspiraciones*, se podría tal vez concebir optimismo en esta situación humana. Pero si el hombre abandonado en el mundo —ese abandono de que habla Heidegger y que retoma Sartre— se encuentra con frecuen-

cia imposibilitado de obtener el logro de sus aspiraciones, y siempre se halla *impotente para alcanzar la plenitud de su felicidad*, en tal caso el hombre no puede ser optimista, porque tiene la conciencia de su fracaso definitivo. Y ésta es, precisamente, la concepción a que Sartre había llegado: el hombre es un proyecto fracasado.

En cambio, aunque es cierto que el hombre sometido a leyes de la divinidad pierde una iniciativa en toda la amplitud del campo de sus aspiraciones, sin embargo no es menos cierto que conserva todavía la iniciativa para muchas de sus acciones, conserva la libertad para elegir o no elegir, porque puede negarse a cumplir la ley de Dios, y tiene el optimismo de poder llegar, por el cumplimiento *libre* de las leyes eternas, a la felicidad y perfección propias de su naturaleza. Bajo la luz de la divinidad el hombre conserva la libertad y el optimismo de quien puede llegar hasta la meta.

Pero el mismo Sartre nos habla en forma contradictoria sobre la degradación y la dignidad del hombre. No puede haber optimismo ante una naturaleza esencialmente degradada, como Sartre la pinta, y sin posibilidades de redención. "La nada, para Sartre, es un vacío, un agujero en el ser, esa caída del *en-sí* hacia el *sí* por la que se constituye el *para-sí*.. Este acto perpetuo por el que el *en-sí* se degrada en presencia de sí, lo llamaremos acto ontológico" (*L'être*..., p. 121). Como vemos, para Sartre la conciencia es una degradación respecto de los seres no conscientes. A pesar de ello afirmará en otra parte: "¿Qué queremos decir sino que el hombre tiene una dignidad mayor que la de la piedra o la mesa?" (*L'existentialisme*..., p. 22). No comprendemos cómo se puede llegar a una dignidad mayor por una degradación.

Y continuando el tema del optimismo que el hombre ha de tener, porque está en su mano la elección, la liber-

tad absoluta, escuchemos de nuevo a Sartre: "¿Y qué queremos decir, sino que el hombre no existe originariamente; es decir, que el hombre originariamente es lo que se lanza hacia el porvenir, y lo que es consciente de proyectarse hacia el porvenir?" (*L'existentialisme* .., p. 22). Según esto, el porvenir del hombre está en sus manos. Él será lo que se quiera construír, usando de su libertad absoluta. Pero no comprendemos qué clase de libertad sea aquella en que la elección no está en manos del hombre, en definitiva, y aun está *fuera de la conciencia del hombre*. Esto nos dice Sartre en la página siguiente: "Lo que entendemos por querer en una decisión consciente... (v.gr., pertenecer a un partido político u otro, escribir un libro..., elegir un estado...), esto no es sino la manifestación de una elección más original, más espontánea (menos consciente y menos dependiente de la voluntad libre), que aquello que se llama voluntad" (ps. 23-24). En verdad que si nuestra elección no está en los actos conscientes de la voluntad, sino en algo más original (un *pre-choix*) que *escapa a nuestra conciencia*, y que *determina ya los actos posteriores*, la libertad del hombre queda reducida a un mito. Yo soy libre en un acto (*pre-choix*) del que nunca he tenido conciencia. No podemos tomar en serio una filosofía como ésta.

Tercera respuesta. Pasemos a otra dificultad: A la dificultad de que el hombre, según Sartre, queda aislado en la subjetividad pura, contesta él que precisamente la subjetividad, tal como la entiende, es tal que implica una solidaridad con todos los demás hombres. Aunque hay que afirmar como punto de partida la subjetividad, sin embargo ésta lleva necesariamente a una *intersubjetividad*. Para ello, Sartre no tiene inconveniente en admitir una especie de "condición universal humana" común a todos los hombres, que determina las mismas formas de reac-

ción por las cuales hay una posible inteligencia entre todos (ps. 67 y ss.). Pero esta concepción está en absoluta contradicción con la teoría fundamental de Sartre de que *no existe una esencia o una naturaleza humana.* Estamos otra vez ante la contradicción o el absurdo manifiesto. Negar que exista una esencia universal, que sería la naturaleza humana, y afirmar, por otra parte, que existe una condición universal humana (p. 67) es una contradicción o es jugar con las palabras. Si esa condición universal humana es independiente de los hombres y nada pueden hacer éstos por cambiarla, sino que la reciben hecha, no vemos en qué se diferencia esto de lo que por lo común se llama en filosofía la *naturaleza humana.* Habría, pues, un cambio de palabras, pero una contradicción interna dentro del sistema de Sartre.

Pero el mismo Sartre dice más adelante que aunque podemos decir "que en cierto sentido hay una universalidad del hombre, sin embargo ésta no se nos da hecha, sino que está en perpetua construcción. Yo construyo el universal al elegirlo; lo construyo al comprender el proyecto de todo otro hombre, de cualquier época que sea. Este absoluto del elegir no suprime la relatividad de cada época" (ps. 70-71). De nuevo estamos ante contradicciones incomprensibles. Si el hombre está dentro de una condición humana universal si esta condición constituye "el conjunto de los límites *a priori* que definen su situación fundamental en el universo", no vemos cómo se puede afirmar de plano que la universalidad del hombre no está hecha, sino que está perpetuamente construyéndose. La contradicción o confusión es muy penosa. Si existen límites *a priori,* el hombre no puede construír su universalidad sino en el sentido de que en las acciones que hace va dando realidad a esa universalidad en el obrar humano. Pero esto es lo que han dicho todos los filósofos que ad-

miten la universalidad de las esencias. Y en tal caso la afirmación de Sartre de que el hombre *construye perpetuamente su universalidad* carece de sentido porque no excluye su afirmación de que el hombre tiene una esencia universal. En una palabra: o Sartre es consecuente con su primera afirmación de que no existe una esencia del hombre —y en tal caso no puede hablar de intersubjetividad—, o Sartre se contradice, al negar, por una parte, que el hombre tenga una esencia, y aun una condición humana universal, y al afirmar por otra la intersubjetividad.

Cuarta respuesta. Respondiendo a la cuarta objeción, insiste Sartre en que, en realidad, Dios no existe, y que, por tanto, tampoco existen los valores eternos ni hay excusa alguna ante el hombre para apoyar su manera de proceder: "En efecto, todo está permitido si Dios no existe, y, por consiguiente, el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad en la cual sostenerse. No encuentra, por lo tanto, ninguna excusa. Si en efecto la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar por referencia a una naturaleza humana dada y fija; en otras palabras, no existe un determinismo. [Sartre entiende por determinismo el estar bajo el influjo de una ley; pero, evidentemente, estar bajo el influjo de una ley no suprime la libertad física de elegir esto o aquello, sino la libertad moral, es decir, se mantiene la libertad de elegir, pero teniendo que responder de la elección ante otro]. El hombre es libertad. Si por otra parte Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitiman nuestra conducta. Así, pues, no tenemos ni detrás de nosotros, ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Estamos solos, sin excusas. Esto es lo que yo expresaría diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado porque él no se ha creado a sí mismo;

y por otra parte, libre, porque, una vez lanzado al mundo, él es responsable de todo lo que hace" (p. 35).

Como se ve, con esto Sartre no ha respondido a la objeción, sino que más bien la acentúa. El hombre no tiene que responder ante nadie, y, por tanto, puede hacer lo que quiera. Ni podemos juzgar a los otros, porque también ellos pueden hacer lo que quieran. Pero más adelante, en las páginas 72 y siguientes, vuelve sobre el tema y da una solución como las suyas, es decir, que deja en pie lo esencial de la dificultad. Vamos a traducir su texto: "Esto no resuelve enteramente la objeción de subjetivismo [de la que acaba de ocuparse]. En efecto, esta objeción toma todavía otras formas. La primera es la siguiente: Se nos dice: entonces, puede hacer usted lo que quiera; lo que se expresa de diversas maneras. Por de pronto, se nos tacha de anarquía, luego se dice: no puede usted juzgar a los otros, porque no hay razón para preferir un proyecto a otro; en fin, se nos puede decir: todo es gratuito en lo que usted elige, usted da con una mano lo que se niega a recibir con la otra" (ps. 72-73). Nuevamente se propone la dificultad, y continúa: "Estas tres objeciones no son muy serias. Por de pronto, la primera objeción: usted puede elegir lo que quiera, no es exacta".

Tenemos aquí una afirmación nítida de Sartre que rechaza el planteamiento mismo de la objeción como inexacto. Por tanto, en su filosofía esta objeción no tendría lugar.

He aquí cómo lo declara: "La elección es posible en un sentido, pero lo que no es posible es dejar de elegir. Yo puedo elegir siempre, pero debo saber que si no elijo también estoy eligiendo. Esto, aunque parezca estrictamente formal, tiene una gran importancia para evitar la fantasía y el capricho". Es decir, que el hombre no puede hacer lo que quiere, porque aunque puede elegir lo que quiere, *no puede dejar de elegir.* Cualquiera ve que de

lo que se trata aquí no es de que el hombre tenga en cada caso que elegir una cosa u otra o dejar de elegir, lo que ya equivale a una elección; lo que importa es que el hombre pueda determinar cuál es, entre todas las acciones, la que ha de elegir o dejar de elegir. Y como esto es lo que concede Sartre, en resumen concede la objeción. Todas las palabras de las páginas siguientes no tienen mayor aclaración que la de anotar que está bien elegido lo que se elige "con toda sinceridad y con toda lucidez, cualquiera que sea, por otra parte, el proyecto elegido". Y en tal caso es imposible preferir algún otro. Es decir, que si con toda lucidez y sinceridad se elige la esclavitud o el régimen de no esclavitud, guardar fidelidad conyugal o admitir la infidelidad, ejemplos que pone el mismo Sartre, tal elección está bien hecha. Esto y decir que cada uno puede elegir lo que quiera, y que lo que elige está bien elegido si lo hace con plena lucidez y sinceridad, es lo mismo. La dificultad queda en pie.

No creemos necesario notar las demás fallas del pensamiento de Sartre, que en este librito aparecen con gran claridad. Si quiso hacer Sartre una apología o defensa de su sistema, no pudo elegir peor camino. Desde un principio siente el lector la impresión de que se está moviendo en un terreno falso, apuntalado por una dialéctica pobre, que deja ver con frecuencia su interna contradicción. Además, Sartre no podía defenderse sino con cortinas de humo. El principio fundamental de su filosofía es el absurdo y la sinrazón, desde el momento en que niega el valor de las esencias y afirma que la existencia precede a la esencia . . No hay esencia alguna, no existe el "dominio luminoso de las esencias". Que sean normas objetivas del ser y del obrar, dice Sartre. De aquí se puede seguir todo, o mejor, no se sigue nada: un escepticismo absoluto, que no permita ninguna afirmación general sin contradecir el primer

principio de Sartre. Por eso la primera gran contradicción es la de Sartre al afirmar que el hombre está condenado a ser libre; porque esto significa afirmar que también el hombre tiene su esencia (la de estar condenado a ser libre), lo cual va contra el principio fundamental de su propia filosofía.

EL EXISTENCIALISMO DE SARTRE ANTE LA REALIDAD HUMANA

La conclusión a que nos ha llevado el estudio de los temas dominantes en la filosofía y literatura de Sartre ha sido, en resumen, que el hombre es en literatura degradación y en filosofía absurdo. Esta conclusión no es, por cierto, nada halagadora. Pero no es eso lo que más importa, pues no debemos buscar tanto el halago de nuestra especie humana como el conocimiento de lo que es nuestra realidad. No buscamos o hacemos filosofía primero para consolarnos, sino para saber cómo somos en realidad y cómo podemos ser mejores.

Vamos, pues, a tratar de comparar esta visión que Sartre nos ha dado del hombre con la realidad misma y ver si la refleja fielmente. Con ello ya se ve que más que una crítica negativa deseamos hacer, ante todo, labor constructiva. No es nuestro intento directo criticar la posición o actitud de Sartre, sino a través de ella hacer un estudio más profundo de la realidad humana y señalar hasta qué punto la doctrina de Sartre está conforme o disconforme con dicha realidad.

En un esfuerzo por no perder lo que haya de acertado en esta actitud del existencialismo extremista de Sartre y de los suyos, vamos primero a examinar en qué fundamentos históricos o psicológicos pueda apoyarse. Luego señalaremos las divergencias de la actitud de Sartre con la realidad humana, lo que implica deficiencias o errores. En fin, dedicaremos unas líneas a tratar el problema de la justificación de una literatura degradante.

Capítulo I

FUNDAMENTOS HISTÓRICOS Y PSICOLÓGICOS DEL EXISTENCIALISMO NIHILISTA DE SARTRE

Ante todo, deseamos examinar el trasfondo de la concepción de Sartre sobre el hombre y buscar sus fundamentos. Sin duda alguna que la descripción que Sartre nos da del hombre no puede ser simplemente arbitraria. El hecho de que haya tenido tantos lectores demuestra que existe alguna conformidad con la realidad humana y que responde a la concepción que también muchos se forman de ella. Algo debe de haber, por tanto, en estas descripciones que Sartre nos da y que han tenido tanta circulación. Sin duda que debe de tener, al menos en parte, sus fundamentos humanos, y querríamos intentar descubrir y poner al desnudo estos fundamentos.

Nos preguntamos, pues, por qué habrá pensado Sartre que la naturaleza, la realidad humana es así.

Prescindamos de los factores personales o individuales de Sartre. Desde el punto de vista individual, la vida que él ha llevado y los ambientes que ha frecuentado en forma predominante se prestan a estas descripciones. La vida humana adquiere en el café y en los personajes que allí se reúnen un aspecto de banalidad e irresponsabilidad que se acerca mucho al tipo de ser con libertad absoluta, y al mismo tiempo, con fracaso absoluto, que Sartre nos va describiendo. Pero queremos generalizar algo más y buscar en lo posible raíces más universales de donde arranque esta

visión de la humanidad, que, por cierto, no es exclusiva de Sartre.

1. *Conciencia del fracaso en la vida humana.*

En primer lugar, *la conciencia del fracaso de la vida humana*, tanto individual como social, respecto a su ideal de felicidad y perfección, es algo que llevamos todos con nosotros. Muchas veces nos ha sucedido pensar de ciertos amigos a quienes veíamos en la mejor posición en la vida, como si fueran enteramente felices. Y de repente nos hacen confesiones por las que descubrimos la tremenda sensación de fracaso que están viviendo.

En realidad, esta sensación la comprobamos desde el mayor santo hasta el mayor pecador. La vida angustiada porque no se llega al ideal de felicidad y de perfección en que uno sueña es nuestro pan cotidiano. Esta sensación llevada hasta sus últimas consecuencias no sólo nos colorea nuestra vida como un fracaso, sino que, además, la hace ininteligible y absurda. Efectivamente, ¿cómo hallar una explicación, una razón a esta esencial frustración que vivimos? En todos los órdenes: en el de la santidad y en el de la ciencia, en el de la política y en el de la amistad, etc., sentimos siempre que nuestras aspiraciones, y aun lo que creemos ser nuestras posibilidades, quedan mucho más acá de lo que desearíamos.

Y, generalmente, donde nuestras aspiraciones son mayores es donde el vacío se abre de modo más profundo. Hablaba con X y le decía que podía darse por dichoso porque había realizado un gran ideal en su vida; ideal de trascendencia social y artística que le haría pasar a la historia; ideal logrado ya en plena juventud, por lo cual podrían envidiarle el 99 por 100 de los mortales. Sin embargo, me confiesa que siente su vida enteramente vacía; su principal ideal, lo que él piensa ser el ideal de su vida, está

cada vez más lejos y ha recibido ahí los mayores golpes y fracasos. Se aferra a este otro aspecto que él llama material de su existencia, pero que sacrificaría con gusto por lo que precisamente le falta.

Esta es la situación de los mortales. Lograr ciertas realizaciones, estar rodeado, hasta cierto punto, de algunas satisfacciones, pero con la sensación de que su ideal no lo alcanzan: fracaso e imposibilidad de entender todo esto.

Y de aquí nace otro aspecto real de nuestra naturaleza. El *pesimismo radical* sobre sí, los demás y las cosas del mundo. En general, a los optimistas se les tiene por idealistas que pierden contacto con la realidad. Los pesimistas siempre se excusan precisamente alegando que son realistas, porque les parece estar más en contacto con las deficiencias palpables de la vida humana. Claro está que de aquí al ateísmo no hay más que un paso. ¿Cómo poder atribuír a un Dios inteligente y providente la creación de seres condenados a vivir tan terribles desgracias como pasa la humanidad?

Y este aspecto no solamente se refiere a lo que podríamos llamar los males y deficiencias de la naturaleza material, sino de la sociedad humana en cuanto tal, y del hombre en cuanto tal, como ser espiritual.

2. *Soledad. Fatalismo. Desconfianza en la sociedad.*

Efectivamente, la idea de soledad y de fatalismo, la idea de que el hombre se encuentra siempre solo y sin ayuda externa frente a los demás hombres y aun frente a la sociedad y a sus instituciones, aun las más venerables y tradicionales, la sacan, sin duda, Sartre y sus amigos, de la conciencia de los muchos errores, deficiencias, faltas de sinceridad, inconsecuencias, injusticias, de que el mundo está lleno y de que nos vemos rodeados. Aun en aquellos que al parecer son más nuestros y más delicados que noso-

tros. Entre esposos y enamorados, entre parientes y amigos, entre socios de empresa y partidarios políticos, existe con frecuencia una zona de subjetividad total que nunca se puede penetrar, que limita nuestra confianza y nos persuade de que hasta esa línea estamos nosotros solos, tenemos que arreglárnoslas nosotros solos en la vida. Y lo peor es que muchas veces estos errores, injusticias o deficiencias, que debemos aguantar sin posible escape, vienen respaldadas por motivos de justicia y virtud, de legalidad y santidad, de respeto a las tradiciones y usos sociales que larga experiencia ha confirmado como sagrados, y en los cuales se apoyan los individuos, las instituciones y las autoridades humanas.

El choque es mayor cuando ya se apela al absoluto de la divinidad, ante la cual se siente el hombre totalmente impotente. La historia está llena de grandes instituciones políticas, sociales y religiosas, en las que el individuo humano queda perdido, sacrificado hasta lo más injusto y absurdo, sin posible defensa física ni moral. Se le exigían los mayores sacrificios, a veces totalmente estériles, en favor de un rey divinizado, o de un grupo privilegiado, o de una falsa divinidad. Los holocaustos de los hijos arrojados al fuego en honor del dios Molok, comunes en muchos pueblos antiguos; el de las mujeres indias, que hasta hace poco se arrojaban a la pira en que se quemaba el cadáver de su esposo; el harakiri, practicado por los jefes japoneses a la muerte del emperador o en determinadas circunstancias de honor; la vida de tormentos casi increíbles a que se someten los ascetas indios; la total sujeción hasta el sacrificio de su hacienda y su vida —y muchas veces de su honor— que los súbditos de los reyes se sentían obligados a prestarles en conciencia, ya que éstos representaban la autoridad de Dios..., son algunos de los muchos casos que a distancia descubrimos como flagrantes casos en que

los individuos han tenido que sacrificarse, sin posible defensa social, ante instituciones, autoridades o tradiciones injustas e irracionales.

Los casos no son sólo antiguos: la heroica decisión, alegría y generosidad con que los jóvenes hitlerianos daban su vida por el Führer, o con que los comunistas mueren por un mundo ideal que no van a ver, no se distinguen mucho de los sacrificios humanos obligados o espontáneos de otros tiempos menos civilizados.

Lo interesante es el problema de conciencia que se planteaba en tales casos si querían eludir el inútil sacrificio, pues entonces se consideraban como infieles, traidores, apóstatas. Luchaban entre sus deseos naturales de vida y de libertad por una parte, y lo que exteriormente se les imponía como una obligación de conciencia. Debían a veces romper ataduras que no por ser milenarias dejaban de ser artificiales, o renunciar a sus más naturales e incoercibles aspiraciones; renunciar a su libertad y conciencia para vivir bajo una sociedad o una ley salvadora, sacrificándose por ella, o vivir su libertad y su ideal tal como en el fondo lo vislumbraban. Éste es todavía problema de hoy: los misioneros nos hablan del que se presenta a quienes de las falsas religiones se convierten al catolicismo, porque van a ser tachados de *apóstatas*: en un régimen de fuerza donde se invoca una mística determinada, el libertador va a ser tratado de *traidor*...

3. *Subjetividad. Pesimismo radical.*

Es natural que ante este cuadro real de la humanidad el individuo se sienta solo, impotente, y trate de refugiarse en sí mismo como última salvación. Aunque con menos relieve, es verdad, estas situaciones son frecuentes también en la vida diaria. Las consecuencias son:

Sentirse abandonado en el mundo y encerrarse el hombre en la *subjetividad*, como única zona absolutamente segura. El *individuo* queda así como el valor por esencia, y entre los valores individuales *la libertad*, que es lo más característicamente espiritual y lo más espiritualmente dinámico, resulta el valor supremo del hombre.

Un pesimismo radical sobre todo el resto de la vida humana y sobre su futuro. Como dice Simone de Beauvoir: "El hombre es esencialmente negatividad y falta de ser; definitivamente se lanza a conseguir un futuro que no poseerá nunca". "Ninguna revolución social, ninguna conversión moral pueden suprimir esta falta que existe en el corazón del hombre. . .; no se puede fundar sobre la existencia una sabiduría abstracta, que apartándose del ser sólo miraría la armonía misma entre los existentes. . ." (*Pour une moral de l'ambigüité*, p. 165).

Nuestro destino es estar siempre como en un estado provisional indefinidamente, lo que da un carácter de absoluta relatividad a nuestra existencia. "Puede ser que algunos —dice la misma autora— nieguen esta afirmación, como fundada sobre presupuestos ontológicos discutibles; debe reconocer, por lo menos, que este porvenir armonioso no es más que un sueño incierto, y que, en todo caso, no es nuestro. Nuestro dominio del porvenir es limitado, el movimiento de la expansión de la existencia exige que uno se esfuerce en cada momento por acrecentarla; pero allí donde se detiene, se detiene también nuestro porvenir; más allá no hay otra cosa que nada, porque más que nada no está revelado . . De esta noche informe nunca podríamos sacar ninguna justificación de nuestros actos; ella los condena a todos con la misma indiferencia; cubriendo las faltas y los defectos de hoy, cubrirá también los triunfos; esa noche del porvenir puede ser lo mismo un paraíso que caos o muerte; tal vez un día los hombres volverán a la

barbarie, tal vez algún día la Tierra no será más que un planeta congelado. En esta perspectiva todos los momentos se confunden en la indistinción de la nada y el ser. No puede, pues, el hombre confiar a este porvenir incierto y extraño el cuidado de su salvación: debe asegurarla en el seno de su propia existencia; esta existencia no es concebible, como hemos dicho, sino como afirmación del porvenir, pero de un porvenir humano, de un porvenir finito" (obra citada, ps. 167-168).

4. *Escepticismo. Rebelión contra las imposiciones externas.*

De este estado de soledad total del hombre y de su sentimiento de pura facticidad y contingencia nace, no sólo la actitud pesimista sobre el futuro del hombre, sino también su *escepticismo sobre los valores positivos*, tales como la virtud, la religión, las leyes, el amor. .

Y, finalmente, la rebelión contra estas leyes de la justicia y la virtud humanas (que tantas veces son injustas justicias y virtudes acomodaticias); contra las autoridades, normas, costumbres, instituciones, convencionalismos, porque todos ellos coartan lo más sagrado y esencial del hombre: su libertad individual, el progreso y el desarrollo del individuo. ¿Por qué —se preguntan— he de sacrificar mi espontaneidad y libertad individual, mi felicidad personal y el desarrollo de mis posibilidades ante tan débiles o gregarias leyes, filosofías, costumbres, autoridades. . ., que me quieren convertir perpetuamente en un niño pequeño, en un menor de edad al que se le guía con mitos que lo atemoricen o le consuelen? El mayor pecado o la mayor aberración del hombre es, para Sartre, abdicar de la libertad y abandonarla en manos de otro, dejando en ellas la responsabilidad de nuestra salvación. Esto es lo que Sartre llama la *mala fe*, la insinceridad (*salaudes*).

He aquí el clima en que nacen los temas dominantes en la filosofía y literatura de Sartre y de su escuela de esnobistas: la facticidad y la negación de toda esencia; la conciencia, como negación del ser; la libertad absoluta; la soledad y el subjetivismo radical; el estado de abandono y de fracaso; la degradación y el absurdo; el pesimismo, la náusea y la nada... "No nací para vivir, no sé lo que es la vida ni necesito saberlo. Estoy de más, no tengo un lugar mío y molesto a todo el mundo; nadie me quiere, nadie confía en mí...". Es la conclusión de Sartre en su héroe de *Las manos sucias*.



Capítulo II

RESPUESTA A LA ACTITUD DE SARTRE: LAS DEFICIENCIAS DE SU ANÁLISIS EXISTENCIALISTA

1. *Actitud radical: rechazo total. Sus inconvenientes.*

Esta actitud radical de Sartre está provocando un rechazo también radical. Estamos, dicen muchos, ante una cabeza y una naturaleza enfermiza, para la cual el mejor remedio es el recluimiento, la higiene mental y corporal. El desprecio de las ideas revolucionarias, un mentís rotundo y una solución única y la exigencia de *retornar al buen camino de la sana tradición y del sentido común*, ha sido el arma que muchos han esgrimido contra un movimiento que encierra tantas ideas absurdas y tantas actitudes estrafalarias e inmorales. Como aboga el crítico que citamos al principio de este trabajo, para acabar con el existencialismo de las cuevas de Saint-Germain-de-Près, el mejor remedio sería un peluquero que cortase las largas melenas y unas cuantas cargas de D.D.T. que desinfectasen toda aquella basura.

Pero esta radical negación opuesta al existencialismo nihilista de Sartre y su escuela, no solamente es ineficaz para convencerlos a ellos, sino que corre el mismo riesgo de quien quisiese atacar al comunismo como si todo en él fuera injusto y absurdo y pretendiese hacer volver a los comunistas al régimen del antiguo capitalismo. En el orden económico los comunistas se apoyan en un funda-

mento real de injusticia, los abusos del capitalismo, y ha de ser reconociendo ese real fundamento y buscando una justa solución la única forma eficaz y justa de combatir el comunismo. Querer cerrar los ojos a la enfermedad no es la mejor manera de sanarla, sino vivir en un mundo irreal y fingido.

2. *Actitud realista: señalar su fondo de verdad junto a sus errores.*

Por eso creemos que es otra la actitud que corresponde tomar frente al sartrismo. La de comenzar por reconocer el fondo o la parte de verdad que su actitud, su crítica y su visión de la realidad humana encierran y ponen de relieve. Una mirada a los fundamentos históricos y psicológicos, que son puestos al descubierto por los personajes de Sartre, nos fuerza a reconocer que está describiendo *verdaderas realidades humanas* que es necesario tener en cuenta para una concepción total del hombre y sus problemas.

Además, y esto confirma la parte de verdad que encierra, la actitud no es nueva. A través de toda la historia de la filosofía, de la literatura, del arte y de la cultura humanas, el eco de los temas fundamentales de Sartre ha resonado siempre.

Sólo por citar algún caso, recordemos como concepción típica fatalista, profundamente arraigada en el pueblo, y aun en el alma de la filosofía griega, el *Edipo rey* de Sófocles. Aun cuando está consciente Edipo de la enorme tragedia que se cierne sobre su vida, en el momento de tomar las medidas para escapar a ella, es cuando se precipita más inexorablemente hacia *su destino*.

Otra de las obras clásicas que ha acentuado la incapacidad esencial del hombre para comprenderse a sí mismo

y para comprender el mundo que le rodea es *La vida es sueño* de Calderón. La famosa décima en que Segismundo cubre con el velo de la vanidad y de la nada las cosas y los acaecimientos del mundo, no es más que un reflejo del pesimismo radical y de la esencial incomprensión que tenemos de nosotros y de las cosas:

Sueña el rico en su riqueza
que más cuidados le ofrece.
Sueña el pobre que padece
su miseria y su pobreza.
Sueña el que a medrar empieza,
sueña el que agravia y ofende,
sueña el que afana y pretende,
y en el mundo, en conclusión,
todos sueñan lo que son,
aunque ninguno lo entiende.

Este *soñarlo todo* y *no entender nada* es lo que a Sartre le provoca la *náusea*. Vivir como en un sueño y no entender nada es muy *humano.*

Y la angustia de este nada entender e incierto vivir humano es tema eterno de la literatura. No renunciamos a trascribir un poema de Rubén Darío (*Lo fatal*):

Dichoso el árbol, que es apenas sensitivo,
y más la piedra dura, porque ésa ya no siente,
pues no hay dolor más grande que el dolor de ser vivo,
ni mayor pesadumbre que la vida consciente.
Ser, y no saber nada, y ser sin rumbo cierto,
y el temor de haber sido y un futuro terror...
Y el espanto seguro de estar mañana muerto
y sufrir por la vida y por la sombra y por

lo que no conocemos y apenas sospechamos,
y la carne que tienta con sus frescos racimos,
y la tumba que aguarda con sus fúnebres ramos,
y no saber adónde vamos
ni de dónde venimos...

He aquí otra vez el radical *ser y no saber nada* que provoca la *náusea* más profunda y tiende sobre el poeta la angustia y el escepticismo más completo. Es la acentuación de nuestra esencial impotencia para comprendernos del todo y disipar todos los enormes misterios que nos rodean. Lo que ha hecho Sartre es acentuar hasta el máximo esta actitud y sacar de ella todas las consecuencias posibles.

Pero reconociendo el fundamento de verdad que todo ello encierra, debemos responder a Sartre con dos observaciones:

1º) *Que no es ésa toda la realidad humana.* Si refleja, es verdad, un aspecto muy real del hombre incapaz de comprenderse y de dirigirse y de triunfar en todas sus aspiraciones, también es cierto que deja sin reflejar otros aspectos de la realidad humana, y, por tanto, podemos decir que la concepción de la realidad de Sartre, el humanismo sartriano, es un humanismo incompleto, trunco.

2º) Y *principalmente que la parte de realidad que la actitud de Sartre y de su escuela existencialista-nihilista deja ignorada es, por cierto, el aspecto luminoso, positivo, noble y elevador de la realidad humana.*

Un humanismo trunco y un humanismo que solamente reflejan el aspecto bajo y negativo que indudablemente existe en el hombre, ése es el humanismo existencial de Sartre. Detengámonos ahora en sacar a flote los aspectos de la realidad humana, olvidados por Sartre, o al menos casi totalmente ausentes de su literatura y de su filosofía.

En efecto, tras la lectura de sus escritos filosóficos y, sobre todo, de sus novelas y dramas, cuando todavía están en la imaginación las expresiones y los cuadros de pesimismo y abyección, de fracaso y de fatalismo de sus personajes y situaciones, uno se pregunta inmediatamente *si es posible que la realidad humana se reduzca* a todo eso. ¿Esto es

todo el dinamismo de mi vida? ¿Esto es todo aquello por lo que soy y trabajo y me muevo? ¿He comenzado tan de la nada y tiene que reducirse todo a esta nada absoluta? ¿Tengo experiencia de tantas obras realizadas en mi vida, en alguna de las cuales, tal vez en muchas, creo haber llenado determinados objetivos e ideales, para que todo ello sea un puro sueño y en el fondo no tenga sentido, ni sirvan para nada ni para nadie?

La misma visión que tenemos de nuestras propias experiencias nos está diciendo que esto no es así. Hay hechos y hay resultados en nuestra vida que desbordan de los estrechos moldes de esta filosofía y de esta literatura negativa, pesimista y fatalista de Sartre. Hay una franja de nuestra experiencia, una zona, por cierto extensa y rica de nuestra existencia, que no aparece reflejada en el existencialismo de Sartre. Procuremos, pues, analizar, aunque sólo sea con brevedad, estos elementos olvidados por el parcial existencialismo sartriano.

A) *La felicidad de ser y de vivir.*

Frente a la sensación de nada, de fracaso y pesimismo, podemos anotar un *haber* opuesto a ellos. Existen en nuestra vida —y todos podemos señalarlos— ciertos momentos de plenitud, que responden a realizaciones o a conquistas de nuestra existencia. Es un resultado positivo de esfuerzos o es algo que tal vez sin mayor esfuerzo ha llegado a nuestras manos y nos ha llenado, a veces sólo breves momentos, pero para dejar un recuerdo positivo y una luz que no se vuelve a apagar en nuestras vidas. La madre que acaricia a su hijo pequeño, por quien su vida parece ya haber alcanzado un sentido definitivo, que procura vivir por él para formarlo y asegurarle su porvenir, después de lo cual ya piensa que puede dormir tranquila; el amor sincero y desinteresado de los novios que aspiran a un serio

plan de vida común, de trabajos, de luchas y de felicidades comunes; o el de los esposos que lo están realizando a través de largos años y ven crecer a sus hijos y a los hijos de sus hijos en hogares en que, con penas y sufrimientos, pueden todavía gozar de una felicidad básica, aunque relativa; el patriota que lucha con desinterés por mejorar la economía, la política y la cultura de su país, o que llega a dar la vida con verdadero entusiasmo en la guerra; la religiosa que consagra su vida a Dios y al bien de los demás, renunciando conscientemente a un conjunto de honesta felicidad humana que hubiese podido disfrutar, y en cambio se encierra en un hospital, en un asilo o en un colegio; el artista que concentra su existencia y su trabajo en una vida contemplativa y realizadora del arte divino reflejado o escondido en la naturaleza y en la vida humana; el sabio que pasa largas horas de penoso estudio o de pacientes experiencias en su gabinete soñando en conquistar un nuevo secreto de la naturaleza o en hacer avanzar a la humanidad un paso más hacia su perfección y felicidad; la intimidad de la vida religiosa, en la cual el hombre se siente unido a Dios, pero no perdido, absorbido, o anulado, sino elevado y recobrado... He aquí los temas que son *verdaderas experiencias de la existencia humana*, y que Sartre ha olvidado por completo en su existencialismo.

B) *Vida humana social.*

Pero no solamente en el aspecto individual humano podemos afirmar una serie de experiencias positivas de felicidad y de perfección, sino también en la existencia humana comunitaria o socialmente considerada. Si es cierto que la humanidad ha de soportar terribles catástrofes colectivas, guerras, pestes, luchas civiles, luchas raciales, persecuciones religiosas..., no es menos cierto que el conjunto de la vida humana tiene aspectos, tal vez predomi-

nantes, de bienestar, de felicidad y de progreso. Sería interesante una estadística que nos diese el porcentaje de los individuos afectados por estas calamidades sociales y de aquellos que pueden pasar su vida dentro de un medio social relativamente tranquilo. Si nos instalamos en una de las calles céntricas de una gran ciudad, veremos, ciertamente, el paso de entierros, de ambulancias, de personas afectadas por la privación de algún miembro o alguna deficiencia física. Pero el conjunto de la población se mueve en una actividad que está manifestando evidente suficiencia de salud física e intelectual, y es un índice de que la corriente de la vida humana se desarrolla progresivamente.

Tal vez se diga, con esto, que con frecuencia *los problemas del individuo* quedan perdidos en una felicidad social. Reconocemos que la pérdida, la desgracia o infelicidad de un solo individuo humano requiere por sí misma explicación. Pero ante el hecho de un nivel medio de felicidad común para la sociedad humana y la mayoría de sus individuos, no sólo podemos hallar una justificación de la existencia de la sociedad en cuanto tal, sino una prueba de que el fracaso de los *individuos* es sólo aparente, y que está destinado a la integración del *individuo* en un orden trascendente.

El saldo de la sociedad humana, en cuanto tal, es de hecho positivo.

C) *Superación de la temporalidad.*

Frente a la insistente descripción de la existencia humana como pura facticidad y contingencia, que nos da Sartre, tenemos dos grandes compensaciones, tanto en lo temporal como en lo ontológico, ignoradas en absoluto por nuestro autor o positivamente negadas. En efecto, el hombre es, sin duda ninguna, un ser temporal y contingente. Sumergido en el tiempo, afectado por el tiempo, sabemos

que va a morir, como sabemos que nació, y que después de su muerte el mundo va a seguir lo mismo. Uno de los héroes de Sartre piensa que en realidad él es nada en el mundo. Va a morir, va a desaparecer del mundo, sin dejar ningún vacío. "El mundo seguirá todavía lleno". Sin duda esta temporalidad de la existencia humana, este pasar sin dejar casi huella, es esencial, pero tiene una compensación. Si todo está reducido al pequeño espacio de tiempo que vivimos en este mundo, donde casi ni tenemos tiempo de darnos cuenta de que existimos, la vida humana aparece, en verdad, nublada y afectada de un fatalismo y de una contingencia que nos sobrecoge y en cierta manera nos reduce ya en vida a la nada. ¿Qué sentido puede tener, en resumen, nuestra vida temporal?

Pero hay un factor que se ha presentado siempre a la humanidad y se nos presenta a cada hombre. Hay algo en que el hombre se encuentra superior al tiempo, y más allá del tiempo. Nace sumergido en el tiempo, pero con anhelos de eternidad, de inmortalidad. Sabe que va a morir, pero la muerte no puede limitar sus deseos de vivir. El hecho de que el hombre conozca la posibilidad de una supervivencia perpetua puede atribuírse a superstición o necesidad de buscar una salvación y consuelo para los males de la vida presente. Pero también es posible que provenga de otras causas más profundas, que Sartre no se ha cuidado de analizar. Una aspiración tan profunda podría tener, y sin duda de hecho tiene, raíces ontológicas, que van a llevar al hombre más allá de los límites de esta vida temporal. En expresión muy feliz del neoplatonismo, el hombre es un ser que participa a la vez del tiempo y de la eternidad, está sumergido en una existencia temporal, material y sucesiva, pero parece sacar la cabeza por encima del tiempo y vivir en un mundo intemporal, de principios y de normas eternas, unido e íntimamente relacionado con realidades

también eternas. El hombre, decían los neoplatónicos, es como "el horizonte entre el tiempo y la eternidad". ¿Por qué no habrá analizado Sartre este sedimento de intemporalidad que existe en la naturaleza humana? ¿Por qué sólo habrá hecho resaltar su aspecto de sensación de lo temporal, y ha olvidado su aspecto de sensación de lo intemporal?

D) *Superación de la contingencia.*

Pero no sólo desde el punto de vista temporal, sino también desde el punto de vista ontológico, hay en la naturaleza humana experiencias que parecen superar la pura facticidad y contingencia. El hombre se siente como relativo y contingente; como absolutamente insuficiente por sí mismo para ser; casi llega a sentirse como nada. Pero en esta nada y contingencia radical del hombre, existe una inquietud inevitable, una raíz que no podemos arrancar y una experiencia continuada (que de hecho ha aparecido en todas las manifestaciones de la historia humana), de estar conectados con algo absoluto. Este absoluto parece como que nos sostiene, y por instinto tendemos a agarrarnos a él. Esta presencia de lo absoluto —o usando el término más inteligible, de lo divino en la existencia humana—, es una compensación y superación radical de nuestra contingencia. Es verdad que el hombre común, tanto como el sabio o el filósofo, tiene esta sensación de lo divino en mayor o menor grado, según las aptitudes psicológicas de cada uno.

En la historia de la filosofía se puede afirmar con razón que las figuras cumbres han confesado esta verdad o experiencia casi unánimemente. Sócrates, Platón, Plotino, los filósofos árabes Avicena, Averroes, el judío Maimónides, Descartes, Bacon, Leibniz, Kant, Hegel..., en forma de un Dios personal o de una divinidad panteísta, han reconocido la íntima conexión del individuo humano con el

Absoluto. Esta autoridad extrínseca podía sin duda ninguna pesar en Sartre, y por lo menos hacerle dudar de su ateísmo. Es cierto que también han existido los ateos, aunque no como figuras tan representativas dentro de la historia de la filosofía. El ateísmo y su existencia real es un problema del que trataremos más adelante. Por ahora estamos tan sólo haciendo como una fenomenología o descripción de la existencia humana y comprobando que, junto a la experiencia del ateísmo, si realmente se da, existe también en los hombres, tal vez en su mayoría, la experiencia de lo divino, y que por lo tanto debía haberse incluído en una concepción o descripción integral de la existencia humana. En vez de ello, Sartre ha preferido un humanismo ateo, sin puertas ni ventanas al exterior, y ha resultado de ello la pura contingencia y absurdo del hombre, pero sobre la base de un humanismo o de un existencialismo trunco.

E) *El absurdo e irracionalismo sólo son relativos y limitados.*

El absurdo e irracionalismo que es el hombre y el universo para Sartre, tienen también en la existencia humana una fuerte compensación: la tendencia del hombre a hallar una explicación racional de todas las cosas y de sí mismo, y las tentativas y realizaciones logradas en esa dirección.

Es cierto que el hombre camina con frecuencia dentro de un mundo y de una realidad misteriosos, que en el fondo le resultan ininteligibles. Los hemos subrayado anteriormente. Pero no es menos cierto que el irracionalismo y el absurdo no lo dominan todo para el hombre. Hay un campo en el que nuestra razón trabaja como sobre terreno propio; hay una zona de experiencias y de comprobaciones en nuestra vida espiritual, individual y social, artística, religiosa y científica, en que la inteligencia trabaja con segu-

ridad, conquista y posee. El irracionalismo absoluto es sin duda inadecuado para explicar la existencia humana total.

Analicemos, por ejemplo, el campo de la ciencia. El hombre ha descubierto leyes naturales cuyas aplicaciones ha explotado en bien del progreso de la ciencia y para un mayor bienestar material de la humanidad. Esas leyes materiales son en la práctica inmutables, prescindiendo ahora de si lo son o no en absoluto. Cuando subo al avión tengo la seguridad de que éste se va a mantener en el aire durante muchas horas, en virtud de leyes naturales en grado suficiente conocidas. Hay que confesar que la ciencia nos ha dado una concepción coherente del cosmos material, es decir, una visión fundamentalmente racional y armónica de las leyes por las cuales se rige el universo material. Todo esto es opuesto al simple irracionalismo, que en el terreno científico no puede existir. Decimos al simple irracionalismo, esto es, al tomado en sentido total o absoluto, porque no excluímos una franja de misterios que rodea por doquiera al hombre científico. Pero el hecho de que muchos problemas queden por resolver, y de que muchos con probabilidad no se resolverán nunca, no excluye el otro hecho de que un conjunto de problemas básicos se han resuelto de una manera permanente y definitiva. Es decir, tenemos un mundo material en parte, al menos, racional para el hombre. Y este hecho nos parece indicar una última conclusión. Que la falta de racionalidad, de explicación, de comprensión, del resto de esa zona de la realidad que aun para el científico queda en el misterio, no es porque ella sea en sí irracional y no tenga sentido, sino porque el hombre no puede o no ha podido alcanzarlo.

Lo que aparece en el campo de la ciencia es también aplicable a la concepción del individuo humano y de la sociedad. Estudiamos las leyes psicológicas humanas individuales y sociales, procuramos explicarnos sus fenóme-

nos, y vamos avanzando progresivamente en una zona de comprobaciones, que nos permiten afirmar que el hombre es de esta o de esa manera; que puesto en tales circunstancias reacciona en tal o cual sentido, y que, aun dentro de sus elecciones libres, hay ciertas leyes llamadas morales que nos permiten intuír cuál será su normal elección. Las excepciones en el orden moral no se oponen a la ley moral común, comprobada por experiencias seculares y milenarias sobre la manera de ser y de obrar de la humanidad. Ley normal es el amor de la madre a los hijos; ley normal es el amor y respeto de los hijos a los padres; ley normal es la agrupación de los individuos en familias y de las familias en una sociedad común. Éstas son leyes humanas normales, que ningún individualismo e irracionalismo podrá destruír. Se puede decir que aquellas leyes que son necesarias para la conservación y desarrollo de la naturaleza humana, son normales y *sustancialmente* conocidas y explicables por el hombre.

Ante estos hechos, ¿se puede decir que el hombre es una realidad absurda y sin sentido, sin esencia, sin naturaleza, sin leyes y sin normas? Es evidente que no. Y un existencialismo o un humanismo que las ignore o que las niegue será, respectivamente, trunco o equivocado.

Y podemos hallar una tercera comprobación de esta racionalidad básica de la realidad humana en la historia de la filosofía. Ese campo lleno de controversias y aun de contradicciones, en que la razón humana hace sus últimos esfuerzos para comprender al hombre, es en su conjunto, bien entendido, una confirmación de su propia racionalidad, de su estructura coherente y armónica en sus basamentos esenciales, aunque con suficiente elasticidad para moverse en las direcciones más opuestas y contradictorias.

En efecto, la historia de la filosofía, que se ha considerado como el conjunto de todas las contradicciones humanas, tiende a salvar siempre, por lo menos en sus representaciones más significativas y en el conjunto de todo el esfuerzo filosófico humano, los principios esenciales que el hombre necesita para su vida individual y social. Ese conjunto de principios, que se podría muy bien llamar *la filosofía perenne,* libera lo que el individuo necesita para su vida, para comprenderse y para su felicidad básica. Nuestra capacidad de conocer la espiritualidad del hombre, o la existencia en él de facultades superiores que le hacen diferente de los animales irracionales; las normas elementales de moralidad, de justicia y de religión están de hecho salvadas en la tendencia general de la historia de la filosofía. Vuélvase a leer los nombres anteriormente citados a propósito de la necesaria conexión del hombre con Dios, y se verá la coincidencia de esos filósofos en las conclusiones, aun partiendo de principios y de puntos de vista muy diferentes. Puede a esto agregarse toda la experiencia de las filosofías religiosas del Oriente, en las que los principios de justicia individual y social, de moral y de religión son sin duda predominantes.

No es posible prescindir del valor objetivo de estas conclusiones o leyes morales del hombre. Lo cierto es que

1) forman parte de la experiencia humana,

2) que nos dan una explicación razonable y coherente de ella, y

3) que proporcionan al hombre una relativa tranquilidad en su comprensión, aunque no absoluta, porque siempre le queda una zona de misterio ininteligible al hombre mismo.

Pero no se puede negar lo que se conoce por lo que no se conoce, y no se puede llamar simple y totalmente

irracional lo que sólo en parte se nos aparece como razonable.

3. *Un existencialismo trunco y falso, por ser inconsecuente con su método.*

Por el análisis que acabamos de realizar, es fácil comprobar que Sartre deja fuera de la órbita de su análisis existencial no pocos elementos reales humanos, y que por cierto son, como decíamos al principio, los más luminosos, los más elevados y los más trascendentes al hombre mismo. Parece que cuanto podía dar al hombre impresión de seguridad, de confianza, de optimismo y de esperanza en un logro efectivo de sus aspiraciones ha sido olvidado por Sartre; y en cambio ha puesto en primer y casi único plano lo que induce al hombre a desesperar y al nihilismo más absoluto.

Es claro que esta visión fragmentaria debía producir la náusea y la impresión de fracaso. La liberación de vínculos que le atan a lo trascendente y que son a la vez una impresión de seguridad, queda anulada por Sartre, pero no para vivir otra vida de libertad y de felicidad, sino para caer en un fatalismo en que la misma libertad es suprimida y en una infelicidad total en que no hay lugar para el más mínimo rayo de esperanza.

Pero este análisis existencial no sólo no es completo, mas ni siquiera consecuente con las exigencias del mismo método existencial. Si hemos de analizar al individuo humano y su existencia *sin prejuicios y en toda su integridad*, es natural que no debemos olvidar ninguno de sus aspectos. Un existencialismo parcial es no sólo parcial y trunco, sino que corre el riesgo de dar una visión falsa, en cuanto induce a creer que a esos aspectos se reduce toda la realidad humana. Tal es el caso de Sartre. *Desde el punto de vista existencialista es incompleto* y, *por ello, su conclusión*, o

lo que presenta como visión de conjunto del hombre *es, en realidad, falsa.* Estamos, pues, ante un existencialismo inconsecuente con las exigencias de su método, y por ello deficiente y falso desde el mismo punto de vista existencialista. No es verdadero existencialismo, sino su degeneración, su corrupción y caricatura.

Querer presentarnos al hombre, a la existencia humana, sólo describiendo sus deficiencias, su angustia, su degradación, su muerte, su fracaso y su nada, es como querer definir el organismo humano tan sólo por las deficiencias y las enfermedades que lleva consigo.

Capítulo III

EL DERECHO A UNA LITERATURA PESIMISTA Y DEGRADADA

Y tal vez después de las consideraciones precedentes, sea éste el mejor lugar para tratar del discutido problema de las literaturas pesimistas, que nos describen con realismo la degradación humana.

1. *Los fundamentos.*

Existe una pléyade de literatos que han explotado la situación trágica del hombre, su desesperación ante la impotencia por lograr su felicidad. Sobre todo se han dedicado a resolver las inclinaciones bajas y degradadas Zola, Baudelaire, Gide..., a los cuales se han sumado los existencialistas a lo Sartre, tal vez superándolos.

Comoquiera que éstos suponen que la actual concepción del hombre está completamente fracasada y que hay que dar vuelta a los valores humanos para procurar de tal manera fabricar un hombre nuevo que salga de esta total revolución e inversión de valores, no excluyen ninguna experiencia que pueda abrir nuevos caminos al hombre. Desconfiando, pues, de todo lo que tradicionalmente se ha tenido por bueno, y de una verdadera distinción entre lo bueno y lo malo (justificando su actitud en el hecho de que muchas veces han hallado inconsistente y aun insincera e hipócrita la virtud y el bien), procuran apoyarse sobre toda clase de experiencias humanas: más aún, acen-

túan la parte material y animal del hombre, ya que ésta es la más inmediatamente experimentable y aun la que ofrece, según ellos, un máximo de satisfacciones. Se apoyan, pues, en busca de una nueva solución, de un nuevo horizonte para la felicidad humana, en su vida material, en su vida animal, en los placeres de los sentidos, y aun en los placeres sexuales, ya que este horizonte parece abrirles en medio de su fugacidad e inestabilidad la puerta a una vida más llena de satisfacciones para el hombre. Puesto que todo se ha de acabar en este mundo, la mejor manera de evitar la tentación de la muerte será hacer la vida lo más fácil posible. Entra en esto, a la vez, el deseo de una satisfacción de todos los anhelos individuales, sin cerrar el camino, por convenciones sociales, *a ningún impulso auténtico de nuestra individualidad*. Esto sería la existencia auténtica de los existencialistas del tipo de Sartre.

2. *Una verdad a medias y un gran error.*

Pero esta justificación de tal literatura como de tal género de vida tiene la misma objeción fundamental que acabamos de hacer al análisis existencialista de Sartre. Sólo considera un aspecto del hombre, el aspecto precisamente más bajo, el animal y el sensual, y olvida los aspectos más elevados, el espiritual, el religioso, el eterno. A uno que le preguntaba a Sartre por qué los personajes de sus dramas y de sus novelas vivían en la degradación y en la desesperación, le contestó: "La culpa no la tengo yo: si los hombres son así, no hago más que describirlos tal como son". He aquí una respuesta que contiene sólo una verdad a medias, y que, como muchas de las verdades a medias, es un gran error.

En primer lugar, esta respuesta contiene una verdad a medias. Es cierto que el hombre es así. Es cierto que las situaciones descritas por Sartre y su escuela son reales,

sacadas de la vida real humana. No cabe duda de que aun las acciones más degradadas, las hipocresías más refinadas y las desesperaciones más radicales existen en la vida diaria del hombre real.

Pero es falso que a eso se reduzca toda la realidad humana. Es falso que sobre ese fondo negro y pesimista, degradado y absurdo de las situaciones humanas no se levante también el otro escenario realmente humano de heroísmo, de sinceridad, de esperanza, de sensación de felicidad y de plenitud de vida. Por eso una literatura parcial, que insiste sólo sobre la degradación y el nihilismo de la vida humana, es sin duda *falsa* como visión del hombre.

Si no se la considera como *visión del hombre* —y, sin embargo, éste es, al parecer, el verdadero intento de la literatura existencialista de la escuela de Sartre—, sino simplemente como *obra de arte*, el problema coincidirá con el ya conocido y debatido de la posibilidad de un "arte inmoral o amoral". No vamos a discutir ahora este problema. Si es posible que exista un arte puro, que prescinde de la moral, queda todavía otro problema por resolver: si ese arte puede ser justificado. Y en el supuesto de que sea arte y de que siga siendo inmoral, la respuesta debe ser negativa: un arte, una literatura inmoral, en el sentido de que se detiene en la descripción de las acciones degradadas humanas, de sus inclinaciones y aspectos bajos, nihilistas, negativos y que llevan al hombre, no a una felicidad y perfección, sino a una mayor infelicidad y muerte, una literatura, decimos, de este género, no puede tener justificación. La descripción de las pasiones humanas, aun en sus situaciones más agudas, sólo pueden ser justificables cuando, *a la vez que producen un placer estético, hacen a los hombres mejores*, o por lo menos no desencadenan en

ellos los sentimientos que los empujen hacia el precipicio de la degradación, de la infelicidad y de la muerte.

Si se trata de construír una realidad humana más feliz y más perfecta, no puede ser otra la norma. Si se trata de edificar una humanidad desgraciada, angustiada y condenada a la muerte y al fracaso total; si se trata de suprimir la existencia individual y la convivencia y el orden social, entonces sí que se supriman todas las normas de moralidad y que se sustituyan por el egoísmo más absoluto.

CAPÍTULO IV

ANÁLISIS DE CONJUNTO Y CONCLUSIONES

1. *Apreciación de conjunto como filosofía.*

A) El valor de una filosofía ha de medirse, *ante todo*, en cuanto sea *un reflejo fiel de la realidad.* Por tanto, las afirmaciones, pruebas y conclusiones de una filosofía son válidas en tanto en cuanto reflejan o son teorías que dan una explicación razonable de los fenómenos experimentados: descripción objetiva e interpretación satisfactoria de la realidad son las primeras condiciones de la filosofía. Lo contrario será un juego poético, una fábula mitológica, pero no filosófica.

Tratándose de la filosofía existencial esta exigencia se hace mucho más apremiante, ya que el existencialismo quiere aferrarse a la realidad concreta pura, con la mayor prescindencia posible de una preelaboración lógica. Esta actitud es precisamente la cristalización extrema de esa tendencia de la filosofía moderna, que como fuerte reacción contra el idealismo ha tomado como lema la célebre frase de Husserl: "La vuelta a las cosas mismas".

B) En segundo lugar es condición de toda filosofía el cuidado de ser coherente consigo misma. Dos afirmaciones que se destruyen, dan como resultado no afirmar nada. Dos posiciones que se anulan, dejan como saldo no adoptar ninguna posición. Tal vez esto no sea suficiente, porque es peor adoptar posiciones contradictorias que no adoptar ninguna. Ante un interlocutor que se inhibe

respecto a cierto problema, quedamos con la impresión de que no sabe, o tal vez con la de un prudente silencio. Pero ante quien nos afirma cosas contradictorias, nuestra actitud es diferente, y lo menos que puede hacerse es no tomarle en serio.

C) Apliquemos estos dos criterios a la obra de Sartre.

1. *¿Qué vale como expresión fiel de la realidad humana?* Es natural que vamos a referirnos a sus bases fundamentales, y no a las descripciones accesorias o incidentales. Son los fundamentos y las líneas maestras lo que nos interesan.

Cuando uno toma en sus manos esa obra densa, *L'être et le néant*, recibe la impresión de que va a encontrar, no un espíritu coincidente con el propio —pues ya se conoce por referencias a su autor—, pero sí, al menos, un trabajo realizado con espíritu de precisión, con afán escrupuloso de ceñirse a la descripción de la existencia humana que se nos da en una experiencia inmediata. Esperamos afirmaciones audaces como fruto de una sinceridad que no se deja sobornar por el espíritu de tradición o de rutina, y de un empeño serio de profundizar en el conocimiento de la realidad humana, tal como es. Confesamos sinceramente que abrimos el libro con esta disposición de ánimo.

Pero a pesar de esta actitud de positiva expectación, la lectura de las primeras páginas nos dejó una impresión penosa en *cuanto a la calidad del método empleado.* En efecto, la *Introducción* se abre con una serie de afirmaciones trascendentales, que suponen ya toda una metafísica y se refieren a grandes problemas, fundamento de la filosofía. No nos achicó lo radical de las afirmaciones ni el aplomo con que están escritas: nuestra curiosidad se dirigía hacia las experiencias reales que nos haría descubrir, las cuales, si no eran convincentes, por lo menos tendrían el mérito de mostrar hasta qué punto habría que

mitigar ciertos principios admitidos como sagrados por la filosofía tradicional.

Pero inútilmente buscamos en esas primeras páginas una seria fundamentación, en los fenómenos de la experiencia existencial, de todas esas trascendentales afirmaciones. Se niega el dualismo fenómeno-número; el dualismo potencia-acto, causa-efecto, esencia-existencia; se afirma ya que la existencia es anterior a la esencia; se afirma un dualismo *trasfenomenal*, que por ser tal es claro que no puede fundarse en la experiencia, única fuente de conocimiento para Sartre. Todas estas afirmaciones están *puestas* y repetidas, *pero no fundadas en hechos*: las cosas, viene a decir Sartre, son así, y no de otra manera [1].

Tan graves afirmaciones, que van a ser el fundamento de toda la obra, requerían ser estudiadas con detención o, por lo menos, era elemental una indicación de los hechos en que se fundan. En el decurso de la obra podrían todavía fundamentarse. Pero tampoco las hallamos ya sino como principios que se dan por ciertos. Y notemos que se trata de *leyes generales* (*de hecho*, aunque hablar de *leyes generales* es disonante para Sartre), cuya comprobación no se puede dar por uno u otro fenómeno, sino que deben ser controladas por un conjunto de experiencias cuidadosamente descritas. Nada de esto hemos podido encontrar: las reflexiones que siguen en la *Introducción*: "El *cogito prerreflexivo*", "El ser del *percipi*", "La prueba ontológica",

[1] Es curioso, a este respecto, lo que observa Troisfontaines de ciertas discusiones de Sartre. "Por lo demás, no sin dogmatismo, pretende Sartre que ninguna experiencia pone ni pondrá en duda los fundamentos ontológicos establecidos en *L'être et le néant*. ¿Las tesis establecidas serán, por lo tanto, intangibles, *ne varietur*? ¿La crítica no tiene ya derecho a discutir, no digamos al hombre que puede evolucionar, sino sus escritos mismos, que vienen a ser un canon invariable?" (*Le choix de J. P. Sartre*, ps. 49-50). La conclusión a que hemos llegado después del estudio de *L'être et le néant*, es que ni siquiera puede hablar de "*fundamentos ontológicos*", sino de "afirmaciones sin fundamento", que se dan ya como verdades o presupuestos porque sí.

y luego ya la descripción primera y definitiva del *ser-en-sí*, presuponen ya aquellos primeros principios. El resto de la obra trabaja la descripción del *ser-para-sí* sobre los mismos presupuestos.

En verdad que esta observación nos ha sugerido espontáneamente la idea de que la obra no está pensada con madurez y de que no ha existido un interés serio de pensar las cosas de raíz de acuerdo con las exigencias ontológicas —y se trataba de una ontología fenomenológica—, sino que el pensamiento ha sido dirigido por ciertas opiniones o sentimientos preconcebidos, al servicio de los cuales se ha puesto más imaginación que cuidado e inteligencia.

Es natural que a estas afirmaciones de Sartre la filosofía tradicional puede oponer también sus propias afirmaciones. Y uno y otro parecerían estar en el mismo derecho: usted lo ve así o lo dice así, y yo lo veo o lo digo de otra manera. Pero tratándose de los problemas que ahora nos ocupan, como son un cierto dualismo de fenómeno y número, o por usar la terminología aristotélica, de sustancia y accidente; un cierto dualismo de potencia y acto, de causa y efecto, de esencia y de existencia..., no cabe duda de que la filosofía que los afirma *tiene en su favor la experiencia de cada momento*, no solamente en el mundo que rodea al yo existente, sino también al yo mismo. Todo el pensamiento humano, toda la estructura lógica humana, el lenguaje, el derecho, la moral, el arte, la técnica, las ciencias naturales y las ciencias exactas se apoyan en experiencias que no expresan otra cosa que alguno de los binomios sustancia y accidente, causa y efecto, potencia y acto, esencia y existencia.

Puede, sin duda ninguna, y debe estudiarse a fondo hasta qué punto se exagera ese dualismo y se le utiliza a veces en una dialéctica que se aparta de la realidad. Pero de los abusos no se sigue que esta concepción sea

totalmente equivocada, ya que la experiencia es la que fundamentalmente nos la da. Negar rotundamente todos esos dualismos, y afirmar, como lo hace Sartre, que no hay más realidad que el fenómeno, que las cosas no tienen una esencia determinada, ni una potencia, ni una virtualidad, es lanzar afirmaciones contra la más evidente e inmediata experiencia. No parece que una filosofía que comienza negando la realidad inmediatamente experimentada, poniéndose de espaldas a la experiencia, y más todavía contra ella, pueda ser una auténtica filosofía. Si en el filósofo no aparece el cuidado de ser *fiel a la realidad*, no se le puede tomar tampoco en serio.

Lo que decimos sobre las primeras y fundamentales afirmaciones también debemos aplicarlo con frecuencia a otros puntos capitales de la obra. Si el lector se toma la molestia de repasar las anotaciones que hemos puesto a propósito de la idea de la conciencia, de la idea de libertad, de la idea de responsabilidad y de otros temas que se puede llamar centrales en la obra de Sartre, podrá comprobar con qué frecuencia son preferidos los hechos de la experiencia, o simplemente negados, y que las conclusiones van directamente contra ciertas experiencias fundamentales.

2. *Lógica y consecuencia de pensamiento.* Si examinamos ahora la lógica interna del pensamiento de Sartre, condición de toda filosofía, no podemos llegar a resultados mejores. Es posible partir de ciertos principios contrarios a la realidad y construír, a pesar de ello, un sistema coherente, una construcción en que se saquen las debidas consecuencias lógicas de aquellos principios. En realidad, éste es el proceso de todo sistema filosófico, que apoyado en determinado punto de partida, falso o verdadero, se desenvuelve de acuerdo con una interna lógica. Platón, Aristóteles, San Agustín, Plotino, Santo Tomás, Descartes, Kant, Spinoza, Hegel, Comte, son otros tantos ejemplos de la ley

esencial de nuestra inteligencia de ser consecuente consigo misma, por lo menos en sus líneas más generales. En el caso de Sartre no podía tampoco sufrir una total excepción esta ley. Una cierta coherencia y lógica interna se impone a toda inteligencia humana. También, por tanto, podemos encontrar esa lógica en Sartre y se puede hablar de cierta manera del sistema de Sartre. Partiendo de la intuición fundamental que provoca la náusea, y admitiendo como efecto de esa intuición el absurdo del ser y la existencia sin razón de los seres existentes, queda lógicamente excluída toda finalidad y toda esencia y no hay para qué recurrir a la existencia de Dios ni a normas morales preestablecidas. La experiencia de la conciencia humana y de su libertad le pueden dar a Sartre dos bases para construír su teoría de la realidad humana, como *para-sí* y esencial libertad. Buscar más explicaciones o finalidades trascendentales para el hombre o para la conciencia, que no tienen ninguna esencia determinada y que no son ni pueden ser más de lo que libremente sean, es natural que no cuadre en la lógica de los principios de Sartre. Sólo en este sentido creemos que se puede hablar de la lógica interna del sistema de Sartre, como lo hacen algunos críticos, aun cuando condenan como falsos sus principios y sus conclusiones.

Sin embargo, creemos que no se puede exagerar ni ponderar este aspecto de la lógica de Sartre consigo mismo. Siguiendo paso a paso sus afirmaciones nos encontramos con demasiada frecuencia frente a actitudes contradictorias, sin que esto parezca preocupar demasiado a su autor. Vamos a señalar algunas de las contradicciones que afectan de una manera más general el pensamiento de Sartre.

Por de pronto, salta a la vista una contradicción esencial que abarca totalmente la actitud de Sartre. Prescindiendo de si lo que afirma es o no es conforme a la reali-

dad, resulta una dialéctica contradictoria la posición que adopta al negar, por una parte, la realidad de las esencias de las cosas (en especial de la esencia del hombre, insistiendo en que el hombre no tiene ninguna esencia determinada), y pretender, por otra parte, darnos una *ontología fenomenológica*; esto no es posible sin decirnos *lo que es* (*la-esencia* de) la realidad; resulta por igual contradictorio afirmar también continuamente que el hombre tiene como esencia la libertad, ya que dice que no está en mano del hombre dejar de ser libre: "el hombre está condenado a ser libre".

La negación de la esencia pone a Sartre en contradicción consigo mismo en cada una de las páginas de su libro. Nos está describiendo *lo que es* esto o aquello, el *en-sí*, la conciencia, la mala fe, el ser para otro, la libertad, etc. Hablarnos de *lo que es* cada una de estas realidades y analizar sus fenómenos para darnos en definitiva su opinión sobre ellas, no es otra cosa que estar continuamente suponiendo que son esto y no lo otro, y que si son esto no pueden ser lo otro, lo que implica, según la acepción filosófica de *esencia*, que tienen tal esencia y no otra, o que son en su esencia esto y no lo otro. Nos resulta extraño que se pase por alto una contradicción tan fundamental y que tiene aplicación en cada uno de los pasos que Sartre quiera dar.

En realidad, como ya hemos indicado antes, esta actitud equivale a la de un escepticismo absoluto, es decir, a la negación del principio mismo de contradicción. Pero para negar que el principio de contradicción sea verdadero debemos utilizar el mismo principio, y en cada afirmación que el escéptico hace no puede menos de estar suponiendo el mismo principio que niega. El filósofo que comienza por negar la realidad de las esencias de las cosas no puede afirmar nada de una manera general, como aplicable a

todos los hombres o a determinados seres o fenómenos; no puede hacer una filosofía con leyes generales; tampoco puede hacer una filosofía descriptiva que tienda a descubrir lo que es o no es una realidad determinada, ya que ello supone que ella tiene determinada esencia. Desde este punto de vista, que afecta a todo el sistema de Sartre, resulta que éste carece en absoluto de lógica interna.

Pero también recorriendo las tesis parciales nos ha sorprendido encontrarnos con demasiada frecuencia ante afirmaciones paradójicas, en las cuales no acabamos de ver excluída la contradicción, aun después de haber realizado un esfuerzo de máxima comprensión posible.

La más grave de todas es la implicada en la descripción o en la idea de libertad que nos da Sartre. Es una libertad que no es libertad. Una libertad que elige y que es responsable, pero que a la vez elige sin deliberación (en una preelección que es consciente, ¡pero de la cual no tenemos conciencia!), es una libertad de nombre, pero una negación de libertad en la realidad. No existe libertad verdadera sin deliberación y no existe responsabilidad sin verdadera libertad. En la práctica ningún hombre se considera responsable de las acciones que no ha ejercido con deliberación, ni de las consecuencias que no procedan de una acción previa deliberada. Esta actitud universal humana, que todas las leyes civiles y todos los tribunales reconocen en la práctica, obedece a la experiencia interna por la que con facilidad distinguimos entre los actos deliberados y no deliberados, y nos consideramos sólo responsables de los primeros. A pesar de ello, Sartre pretende afirmar, por una parte, que somos libres, radicalmente libres, y por otra, que no hacemos lo que queremos, o que nuestra libertad no está en nuestra deliberación. Esto es afirmar y negar a la vez la libertad.

A veces se hace cargo de las dificultades que entraña esta contradicción y procura resolverlas. Ya hemos visto, al analizar las respuestas dadas a las objeciones que se le hacían (*L'existentialisme est un humanisme*), cómo en realidad no responde Sartre a las objeciones que quedan en pie, sino con evasivas ineficaces. Esto resulta también frecuente en la obra *L'être et le néant*. Citemos uno de tantos ejemplos, que nos ha resultado curioso. Afirma Sartre que nosotros somos responsables de todo lo que somos, de todo lo que nos rodea y de todo lo que pasa en el mundo. Es natural que si tomamos la palabra *responsabilidad* en un sentido amplio, en cuanto que nos van a tocar las consecuencias *en alguna manera*, o nos puede tocar, de todo cuanto sucede en el mundo y de todo cuanto hacemos y somos, podría tener algún sentido esa afirmación. Sin embargo, la palabra *responsabilidad* no se usa por lo común en este sentido, sino en el sentido estricto de estar obligado a *responder de algo que ha dependido eficazmente* del llamado *responsable*. Es claro que sería un juego de palabras y un método poco limpio englobar ambas acepciones en una sola, cuando se trata de explicar *la libertad* misma. Pero nos parece que Sartre toma la palabra responsabilidad en el sentido estricto en que nos decimos responsables por algo que depende o que ha dependido de nosotros cuando se pregunta a ver si también *somos nosotros responsables de haber nacido*. Contesta afirmativamente con toda resolución: también tenemos nosotros la responsabilidad de nuestro nacimiento. Tras algunas explicaciones viene a dar la solución a esto que parece imposible, ya que ninguna responsabilidad podíamos tener respecto al primer acto de nuestra existencia, que se nos da con absoluta independencia de nosotros. Sin embargo, dice Sartre que también tenemos esa responsabilidad porque por necesidad, cuando llegamos a la edad de la conciencia, tomamos una actitud

respecto del hecho de nuestro nacimiento: actitud de alegría, de aprobación, de pena o de rechazo. De esta manera el hombre asume también la responsabilidad de haber nacido [2]. Con facilidad se ve que aquí se da una respuesta evasiva y se cambia el estado de la cuestión, pues es evidente que no responde a la realidad que estamos buscando o al fenómeno que estamos investigando acerca de la *responsabilidad de nuestro nacimiento.* Si Sartre reconoce que no podemos ser responsables de nuestro nacimiento antes de existir, porque nada podíamos hacer ni influír en él, es porque en general supone que sólo somos responsables de aquello que de alguna manera depende de nosotros. Pero nuestro nacimiento ni antes de nacer dependía de nosotros, porque no existíamos, ni tampoco después de nacer porque es un hecho pasado. Lo lógico era, pues, que Sartre concediera que no somos responsables de él. Pero en su empeño de afirmaciones radicales quiere buscar una razón y la encuentra en que, aun después de haber nacido, de hecho tomamos una actitud respecto de nuestro nacimiento y por ello somos también responsables de él. Pero es claro que en este caso nuestra responsabilidad no recae sobre el hecho de nuestro nacimiento sino sobre *la actitud que libremente tomamos* respecto a él. No se nos puede atribuír la responsabilidad de haber nacido, pero sí la de tomar tal o cual actitud, lo que es muy diferente.

Estas faltas de estructura lógica son frecuentes, y por ello resulta especialmente penosa la lectura del libro; cuando tras una larga discusión, redactada en un lenguaje sibilino que expresa con gran oscuridad aun los pensamientos sencillos, llega uno a resultados como éste, tiene la sensación de haber perdido el tiempo. Hemos recibido con fre-

[2] *L'être et le néant*, p. 641.

cuencia la impresión —que nos queda ya definitiva— de que más que a un filósofo que atiende con seriedad a reflejar la realidad en sus últimas experiencias, estamos leyendo al literato profesional, en quien el juego principal corresponde a la inventiva y a la imaginación, y por cierto, en este caso con poca escrupulosidad. Por ello creemos que la filosofía y quienes la desean estudiar en serio, muy poco fruto podrán sacar de estos escritos.

2. *Estudiando el caso de Sartre.*

Hemos visto que, desde el punto de vista filosófico, el valor de la literatura de Sartre es poco menos que nulo. La impresión que nos ha causado su obra filosófica ha sido por demás penosa. Confesamos que nos cuesta entender su actitud en el plano filosófico.

Pero cuando estudiamos, fuera de una actitud estrictamente técnico-filosófica, los temas dominantes de su literatura, cuando Sartre no hace filosofía, sino sólo descripción de la realidad humana, con intento de sacar a flote o de subrayar ciertos aspectos de la existencia, entonces creemos que su caso puede tener utilidad como materia de reflexión y de análisis sobre el hombre. Está en verdad pintándonos al hombre real, pone ante nuestros ojos un mundo humano, sea cualquiera la interpretación que de él nos dé, que no podemos desconocer y al que no podemos responder simplemente dándole las espaldas. Entre otras razones, porque en algunos de sus aspectos, por no decir en muchos, no hace más que trasladar a la caricatura deficiencias comunes a la mayoría de los hombres y reflejos de situaciones humanas que se encuentran en todos los órdenes y en todos los planos sociales.

Veamos, pues, cuáles son las lecciones que de un mundo como éste podemos sacar para perfeccionar más al hombre

y para hacer de nuestro mundo algo más perfecto conociéndolo mejor.

A) *Espíritu de comprensión con las personas.* He escuchado más de una vez que la mejor solución para un existencialismo ateo y desbocado, como el de la escuela de Sartre, sería la Inquisición. Este procedimiento drástico desconoce un elemento esencialmente humano, y por cierto valioso, que existe con los enfermos del existencialismo ateo. Este elemento valioso es, como ya hemos indicado otras veces, una actitud revolucionaria contra lo que real o aparentemente se presenta como cargado sin razón sobre los hombros de la humanidad. Esta actitud revolucionaria en su radicalismo es absurda, pero mira a la vez a lo que con justicia o con injusticia, con razón o sin razón, muchas veces debemos soportar. En otras palabras, quiere salvar el valor del individuo. Para ello se levanta contra todas las opresiones del individuo.

Pero debemos notar que el punto de apoyo de esta revolución está por cierto en un grupo, en un núcleo de opresiones que aparecen claramente como injustas, como desproporcionadas, como ficticias. Sobre este marco de injusticias, de ficción y de convencionalismo se apoyan para extender su negación total a todos los valores humanos. Es necesario comprender su actitud, lo cual evidentemente no equivale a aprobarla. Es necesario también pensar hasta qué punto nosotros somos responsables de esa actitud, nosotros los que hemos creado o no hemos contribuído en grado suficiente a disipar lo injusto y lo convencional que a veces causa tantas tragedias y miserias humanas. Es necesario considerar si no hemos sido nosotros los que hemos favorecido el clima en que se han hecho posibles y naturales estas reacciones del existencialismo ateo, nihilista y absurdo.

Porque hay que tener en cuenta que para un Sartre, y para muchos de los que le siguen, el ambiente en que

han vivido los ha creado y los ha dirigido hacia esa interpretación de la humanidad. Las circunstancias de su vida, su formación, tanto como su carácter, han sido el origen, casi inevitable, de su literatura. Para ellos esta actitud humana, esta concepción del hombre y del universo, es simplemente lo más natural. Son enfermos más que otra cosa, y sólo Dios podrá, en realidad, apurar las responsabilidades. Pero nos muestran a la vez en grado extremo muchas de las enfermedades que todos llevamos en germen, y que más o menos aparecen, según las circunstancias de nuestra vida y nuestra cooperación con la gracia de Dios lo va permitiendo. Por eso creemos que no sólo para evitar que se extienda el contagio, sino también para ayudar a la cura de ellos mismos, lo primero que debemos hacer es:

B) *Adoptar un "sano criticismo" de nuestras actitudes, de nuestras ideas y de nuestras tradiciones.* Hay leyes y normas humanas inmutables. Tenemos nuestra ley natural, fundada en una naturaleza que se nos ha dado y de la que no podemos despojarnos. Existe un orden eterno, en el cual vemos insertada nuestra ley natural. Existe una necesaria relación de las personas humanas entre sí, que fundamenta la convivencia social como complemento y aumento de nuestra perfección individual humana. Conocemos con certeza los principios *sustanciales* que fluyen de nuestra naturaleza y de ese orden eterno en el que estamos inscritos. Pero ¡cuántas veces hacemos de cosas accidentales, a veces equivocadas, ese orden inmutable y esas leyes esenciales! ¡Cuántas veces confundimos lo accidental con lo sustancial, a veces conscientemente, otras veces inconscientemente, con el fin de obtener ulteriores y sanos objetivos! Es necesario un continuo y sano criticismo, que ni desconozca el valor de lo sustancial ni esté tampoco con los ojos cerrados para ver las deficiencias que se van infiltrando con frecuencia en nuestras ideas, en nuestra civiliza-

ción, en nuestras costumbres y en nuestra vida toda. Un ejemplo de esta *sobriedad* en señalar los principios esenciales e inmutables nos la da el Sumo Pontífice Pío XII en su encíclica *Humani generis*. Al hablar de la filosofía tradicional y reconocida por la Iglesia y al indicar "sus principales asertos" y "principios", señala estas bases fundamentales: "Esta filosofía, reconocida y aceptada por la Iglesia, defiende el verdadero y recto valor del conocimiento humano, los inconcusos principios metafísicos —a saber, los de razón suficiente, causalidad y finalidad— y la posesión de la verdad cierta e inmutable". Es decir, que cuando el Sumo Pontífice va a señalar los principios básicos inconcusos de una filosofía aceptada y patrocinada por la Iglesia, se limita a darnos apenas cinco: 1) el valor del conocimiento; 2) el principio de razón suficiente; 3) de causalidad; 4) de finalidad; y 5) la inmutabilidad de la verdad.

Con frecuencia, insistir sobre aspectos accidentales como si fueran sustanciales, inmutables o absolutos, crea problemas de conciencia y situaciones difíciles que, o bien enervan las facultades del hombre, o bien le hacen sublevarse contra tales circunstancias. En ambos casos no hace sino aumentarse el total de dificultades que el hombre encuentra para labrar su felicidad en esta vida y en la otra. Procuremos no aumentar con nuestra incomprensión e intransigencia en lo que no es sustancial, la infelicidad, las dificultades y los tormentos de los hombres. Procuremos el respeto a los derechos de la persona humana en cuanto tal, sin olvidar que cada individuo por sí mismo tiene un valor ante Dios, frente a los demás individuos y a la sociedad misma.

C) *Concepción realista de la naturaleza humana.* No es, ni mucho menos, característico de Sartre y su escuela el subrayar el aspecto de degradación, de tragedia y de lucha pasional en que se halla el hombre en este mundo.

Desde antiguo los griegos, antes que los griegos los orientales y, posteriormente, el cristianismo, han acentuado el cuadro de lucha entre el bien y el mal en que el hombre se halla situado en este mundo. Sólo el aspecto de nuestra naturaleza desgarrada entre dos polos opuestos puede darnos una total comprensión del hombre y de sus problemas. Ignorar cualquiera de los aspectos es, tal vez, perjudicial en el mismo grado. Un optimismo o angelismo sobre la naturaleza humana puede llevar a un fracaso tan grande como el pesimismo y la degradación total. Ante los optimistas que todo lo ven de color de rosa están justificadas las desgarradoras protestas del existencialismo de la angustia y del absurdo y las pinturas recargadas de las novelas realistas de un Dostoievski o de un Sartre. Y precisamente esta doble tendencia bipolar nos explica la existencia de esa doble interpretación del hombre, que en sus tendencias extremas está, por igual, justificada e injustificada. Siempre van a existir en el mundo y en cada hombre esas dos tendencias. En unos predominará el optimismo, la esperanza y, en una u otra forma, un idealismo que ve llena de luz toda la realidad humana. En otros, en cambio, predominará la visión pesimista frente a los hechos oscuros y misteriosos del hombre. Para éstos, aun lo que es explicable va a resultar un absurdo, como para aquéllos todo encontrará su debida explicación racional. Para unos, el hombre y la realidad del universo es clara y racional como un teorema matemático; para otros, en cambio, todo es absurdo, un sin-sentido viviente. Unos sólo miran hacia el lado racional del hombre; otros sólo miran hacia lo irracional e incomprensible.

La conclusión de estas dos psicologías antitéticas y siempre existentes, es natural. Unos van directamente hacia un panteísmo o hacia un teísmo ingenuo, fácil y explicable Otros hacia un ateísmo no menos simplista, ingenuo

y radical. Es imposible una inteligencia entre estos dos tipos de hombres, cuando son extremados. ¿Por qué Dios nos ha hecho así?; ¿por qué, al menos, nos permite ser así?; ¿por qué hay tantos pesimistas por un lado y tantos optimistas por otro?; ¿por qué hay ilusos, religiosos fanáticos, por un lado, y ateos fanáticos, por otro?; ¿por qué hay naciones en que se enseña el ateísmo metódicamente? El realismo acerca de la naturaleza humana será el mejor camino para formarnos, para comprendernos mutuamente y para poder evitar los escollos en que caen ambos extremos. Realismo y aceptación de la tragedia de nuestra vida, sin caer en un optimismo ingenuo o en un pesimismo y desesperación atea: he aquí la visión integral del hombre.

D) *Lección para el hombre moderno.* Pero es necesario que el hombre moderno saque su experiencia de este hecho, vivido al menos por un grupo esnobista, de un existencialismo del absurdo y de un ateísmo y negación radical de la naturaleza humana. En realidad, estamos recogiendo el fruto de una civilización que se ha formado al margen de la influencia del espíritu cristiano y aun de la influencia de una concepción del hombre en que el centro sea Dios. Esta desintegración total que Sartre ha predicado, de la que no se salva en absoluto ningún valor humano, que lleva al hombre a un estado de total desesperación de sí y de la sociedad, es fruto lógico de la cultura atea (materialista o idealista), en que se ha formado el hombre moderno. No es de extrañar que el hombre se convierta en una fiera salvaje cuando se le quita el verdadero fundamento de su dignidad. Ni hay que extrañarse de estas reacciones, de las que a la larga no se libra ninguna autoridad, cuando se sujeta al hombre a pruebas en las que se le degrada o se le trata como un ser destituído en sí mismo de todo valor. Con toda la cultura del siglo XX hemos formado a un hombre que no difiere del *hombre-máquina* que nos describía

ya en el siglo XVIII J. De la Mettrie. El individuo queda reducido a una rueda en la gran máquina social, sin sentido de ninguna clase en cuanto individuo. *Yo* en cuanto *yo*, estoy totalmente anulado. Se sentía oprimido en el siglo pasado con el maquinismo y el industrialismo dirigidos por el capitalismo. Pero ante la opresión del capitalismo vino la reacción del proletariado. El proletariado ha creado el problema del socialismo y del comunismo. En nuestros días, la mayoría de las naciones, y aun las democráticas, tienen cada vez un espíritu socialista más acentuado. Hay fenómenos agudos de socialismo en el que el Estado domina por completo la vida y aun la conciencia de la nación. El comunismo, nazismo, fascismo y otros ismos. Desde la frase del nazi que decía "mi conciencia es Hitler", hasta la del que se halla dominado por el ambiente de una propaganda política determinada, el individuo está modernamente en tanto o más peligro que lo estaba en la Edad Media o en la Edad Antigua. Es siempre una minoría la que absorbe, en nombre de la sociedad, la misma conciencia individual. Y llega al extremo esta absorción de que el individuo humano, en cuanto humano, es considerado un cero frente a la idea dominante en el Estado, en la sociedad. Así es explicable que un Estado totalitario, o afín, no vacile en la destrucción de millares o millones de individuos con la mayor tranquilidad y como la cosa más natural. O que los encierre en campos de concentración reducidos a la esclavitud. Lo que Lenin decía: "No me importa que perezcan las tres cuartas partes de la humanidad, si la otra cuarta parte restante se hace comunista", es un símbolo, por cierto muy expresivo, de la degradación del individuo en la sociedad moderna, y aun de su anulación total, frente a los ideales socialistas en cualquier variante.

El *gran pecado* de la civilización moderna es consecuencia de haber reducido al hombre a máquina o a simple

animal. La consecuencia la han sacado los modernos dirigentes. Se han fundado en la doctrina de la concepción materialista del hombre. De ahí ha nacido la opresión total del individuo: opresión por parte del Estado totalitario; opresión por el mal uso del capital en el *Estado capitalista*; opresión por los demás individuos en una concepción anárquica donde no hay lugar alguno para los valores humanos, como es la filosofía existencialista atea.

No hay en este punto una diferencia esencial en cuanto al desconocimiento del valor del individuo entre el totalitarismo o el estatismo socialista, o el capitalismo que reduce al hombre a una máquina o a un elemento acoplado a la máquina, y el existencialismo nihilista ateo de un Sartre. Sólo se cambian los puntos de referencia. En el comunismo, el Estado totalitario comunista; en el capitalismo, los intereses materiales del *trust*; en el existencialismo nihilista ateo, el interés del individuo respecto de los otros individuos. En este último, en que no existen valores de ninguna clase, todo le es permitido al individuo: el crimen, el tormento sádico de los otros individuos, para satisfacer sus tendencias individuales. Cada individuo queda convertido en un absoluto que gobierna o que quiere gobernar el mundo que le rodea. Si puede, sacrifica. Si no puede, es sacrificado por los demás. Pero tanto en esta salvaje lucha sin leyes y sin normas entre los individuos, como en la absorción total del individuo por el Estado, la consecuencia es la misma: el desconocimiento de que *cada hombre*, de que *cada individuo*, es un santuario que debe ser respetado por todos los demás y por la sociedad misma. Sólo una justa defensa permite tomar precauciones contra el abuso de los otros individuos, ya sea a la colectividad, ya sea a cada individuo, pero *siempre dentro del respeto esencial a la dignidad humana.*

Todo ello tiene su origen, como hemos repetido, en la falta de una concepción del hombre que tenga en cuenta los datos o experiencias de *toda* la existencia humana. En otras palabras, en la falta de un *ideal integral humano.* La lucha misma de los países llamados democráticos contra el totalitarismo es débil porque existe una radical desorientación sobre los principios mismos en que se funda un humanismo completo, un ideal integral humano. Las vacilaciones, las inconsecuencias en la elección de los amigos y de los enemigos no están originadas por principios, sino por intereses, y con frecuencia en faltas de sinceridad. Es, por tanto, a una concepción integral del hombre a la que se debe aspirar si se quiere evitar los extremos que, desde el totalitarismo comunista hasta la anarquía de normas y de leyes del existencialismo ateo de Sartre, llevan siempre al gran pecado moderno de negar el valor de la persona humana.

Y llegamos con esto al problema central y último de toda filosofía y que es también el problema del existencialismo ateo de Sartre.

3. *Problema teológico.*

Porque en realidad, lo que se esconde en el fondo de esta actitud atea y rebelde contra todos los principios no es más que un *problema teológico.* El hombre no resuelve sus relaciones con Dios. Las niega; o no las entiende y, porque no las entiende, las niega. El problema de Sartre es, al fin de cuentas, un problema teológico. Podemos aplicarle la célebre frase de San Agustín: "Huír de Dios es huír dentro de Dios". Cuando Sartre está negando a Dios, cuando está queriendo suprimirlo, porque no hace falta y diciendo que ni siquiera le da trabajo el suprimirlo, está precisamente anegado dentro del problema de Dios,

luchando dentro del problema por desentenderse del problema, luchando dentro de Dios por desentenderse de Dios.

Pero los resultados son la destrucción misma del hombre. Y éste es el ineludible escollo de toda concepción del hombre en la que el problema teológico se resuelve mal. Vamos a terminar, pues, nuestro trabajo dedicando una mirada *al problema teológico del hombre*, con lo que esperamos quedará aclarada la actitud de Sartre, su razón y su falta de razón [3].

El problema teológico del hombre, teológico en el plano de la teología natural, está siempre relacionado con el problema del hombre mismo. Todo humanismo está en función del problema de Dios. Podemos imaginar cuatro soluciones o cuatro concepciones del humanismo en relación con Dios: *humanismo sin Dios y sin naturaleza; humanismo sin Dios, pero con naturaleza; humanismo con Dios, pero sin naturaleza*, y *humanismo con Dios y con naturaleza*. Estudiemos, aunque sólo sea esquemáticamente, estas cuatro concepciones del hombre y veamos cuál de ellas cuadra mejor con su realidad.

A) *Humanismo sin Dios y sin naturaleza.*

El hombre queda concebido dentro de este humanismo como una realidad independiente de Dios. *Ateísmo* significa que el hombre queda librado simplemente a su propia autoridad y responsabilidad. Cada individuo es, por tanto, igual, por lo menos, frente a los otros individuos, y nada puede imponerle una diferenciación. No hay un principio de orden entre los individuos, en la humanidad, externo a la humanidad misma.

Pero si estudiamos la humanidad en sí misma, aislada de Dios, dentro de esta concepción, que no sólo es atea,

[3] El tema lo hemos desarrollado en nuestra obra *La persona humana*.

sino que *niega la existencia de una naturaleza humana*, no existe tampoco una especial organización interna del hombre, con sus leyes propias, independientes de la voluntad del individuo y dentro de las cuales éste debe actuar. Por tanto, no existe ningún principio de ordenamiento ni interior al individuo, ni inmanente a la humanidad en general; y resulta, de modo final, que el hombre es irracional e ininteligible, lo mismo que el resto del universo. Se niegan *la naturaleza humana* y, en el mismo plano, la naturaleza de todas las cosas.

Éste es el existencialismo o humanismo de Sartre. Un humanismo sin Dios y sin naturaleza; *ateo* e *irracionalista*. Por cierto que ambas negaciones se llaman mutuamente. Si negamos a Dios, no podemos hallar explicación alguna en el hombre y caemos en el irracionalismo. Si, al contrario, partimos de este irracionalismo negando toda naturaleza, toda ley y norma en el hombre, sería absurdo admitir la existencia de un Dios creador de un mundo y de un hombre carentes de sentido.

Pero ¿qué posibilidades hay para el hombre, para el individuo, dentro de este humanismo sin Dios y sin naturaleza? Solamente la muerte. O el suicidio, o morir en manos de la arbitrariedad y anarquía en que han de moverse los demás individuos, los cuales con el mismo derecho se consideran sin naturaleza, sin normas y sin leyes. En una palabra, el humanismo sin Dios y sin naturaleza no es ni siquiera humanismo, no es nada, se pulveriza como una contradicción.

Mas si consultamos nuestras íntimas experiencias, esta concepción va en contra de nuestra realidad. Ser, existir, es un caminar hacia la perfección en el grado y en el orden en que somos y existimos. Todo en nuestro ser y en nuestro existir tiende a una perfección, a un ideal de humanismo. Negar todo humanismo, encerrándose en el

ateísmo y en el irracionalismo, es ir contra nuestras más elementales experiencias y hacer imposible la vida humana individual y social. Si lo que se pretende es destruír al hombre, está bien. Si, en cambio, lo que con sinceridad se desea es una humanidad perfecta y feliz, el humanismo ateo e irracionalista será el mayor enemigo de esta humanidad.

B) *Humanismo sin Dios, pero con naturaleza.*

He aquí otra actitud del hombre ante el problema teológico. Nuevamente se suprime a Dios. Estamos en un humanismo ateo. Pero en cambio *se conserva la naturaleza humana en cuanto tal*: más aún, se eleva la naturaleza humana a la categoría de absoluto, al rango de divinidad. Es la Humanidad con mayúscula. Este humanismo ateo, pero racionalista, en que el hombre es centro y fin último, es fruto precisamente del racionalismo de la exaltación de la razón humana hasta lo absoluto y de la negación de toda autoridad por encima de ella. Es el humanismo que profesaron algunos filósofos del Renacimiento; es el humanismo de la filosofía moderna, en especial del Idealismo y el Positivismo materialista, para quienes la Humanidad es el absoluto, y la Razón es la diosa del universo. Es el humanismo, en fin, de no pocos filósofos contemporáneos, como por ejemplo un Bertrand Russel, un John Dewey, para quienes un Dios personal, o es negado, o por lo menos es considerado como un producto del sentimiento o de una fe ciega, incapaz de ser comprobada intelectualmente. La ciencia queda como dueña del universo, y no podemos pasar más allá de lo que sus experiencias inmediatas nos van permitiendo alcanzar.

En este humanismo se mantiene un ideal constructivo humano y un principio de orden inmanente a la humanidad o al universo mismo. Se admiten normas y leyes natu-

rales, aunque sólo sea con una relativa certeza en el orden físico. Asimismo, normas y leyes morales, pero también con una relativa temporal estabilidad. Esto se debe a una fidelidad en aceptar los datos de la experiencia inmediata del hombre. Experimentamos nuestra naturaleza organizada, con independencia de nuestros planes y de nuestros proyectos, y entonces se fija como ideal humano el obrar de acuerdo con esta naturaleza. Trabajamos por perfeccionarla, dentro de sus normas y de sus posibilidades.

Es evidente que esta actitud supone un progreso respecto del humanismo ateo e irracionalista. Se detiene en la sobrehaz del mundo externo, reconoce su orden y está dispuesto a trabajar en él. Parte del hecho de que hay una naturaleza humana y está dispuesto a trabajar en orden a un perfeccionamiento humano individual y colectivo. Pero su grave defecto es el de quitar la base en que este orden se apoya. Suprime el absoluto en que la esencial relatividad y contingencia del hombre pueda encontrar su verdadero punto de apoyo. Cuando suprimimos a Dios, suprimimos también el fundamento de la naturaleza humana, y en especial en el orden moral, individual y social no es posible fundar leyes o normas. ¿Por qué he de someterme yo a las leyes sociales, a los conceptos o normas actuales de la moralidad y en nombre de qué? La sociedad me las impone, no puedo librarme de ellas porque en la sociedad he de vivir algo así como en una cárcel. Pero como en realidad nada puede obligarme a ello, mi conducta dependerá del cálculo de probabilidades de salir airoso de la satisfacción de mis designios. Como se ve, el verdadero concepto de moralidad y de respeto a los demás queda simplemente anulado.

Más aún, no sólo desde el punto de vista práctico queda anulado, sino que lógicamente representa una actitud menos sólida que la del radical nihilismo de Sartre.

En efecto, la famosa frase de Dostoievski: "Si no existe Dios, todo es permitido", es de una lógica terrible, que ninguna filosofía y ningún humanismo pueden eludir. Por eso, en el fondo no existe una gran diferencia entre las dos actitudes que ahora confrontamos. Ambas se mueven dentro de un *fundamental relativismo*. Y el relativismo es en el fondo un *escepticismo* más o menos sincero.

Pero hay otro aspecto que debemos subrayar. Con frecuencia los partidarios de un humanismo ateo, pero en el que la naturaleza humana ocupa un puesto de preferencia, exaltan el valor de la persona humana y, por tanto, el respeto esencial a cada uno de los individuos. El individuo es, para ellos, algo sagrado que el Estado debe respetar; y se esfuerzan por redactar cuidadosamente un catálogo de "los derechos de la persona humana". Es evidente que esto es en sí laudable y admitimos de modo gustoso el valor de la persona humana, de cada individuo humano; no hay duda de que, en algunos aspectos, éste es simplemente absoluto respeto a la sociedad y a los demás individuos. Mas no vemos que esto pueda defenderse dentro de un humanismo ateo, ya se admita, ya se niegue el hecho de una naturaleza humana. Cuando se pone la naturaleza humana como lo absoluto, el individuo queda por lógica reducido a la nada. Es cierto que el hombre entra en los moldes y normas inmediatas de dicha naturaleza. Pero no es menos cierto que el individuo se pierde en el ideal del universo o de la humanidad. Y cuando el individuo, como tal, se pierde, estamos ya a un paso o dentro del fatalismo y del nihilismo puro. Nada puede impedir a un Estado, en virtud del ideal social que se haya propuesto, sacrificar millones de individuos, matándolos a sangre fría. Los ejemplos actuales son demasiado elocuentes.

C) *Humanismo con Dios, pero sin naturaleza.*

El fracaso de un humanismo ateo como interpretación, fundamento y solución de los problemas humanos, juntamente con las tendencias positivas del hombre, ha llevado siempre a una concepción teológica del humanismo. Dios es necesario al hombre para que éste no se deshaga en la nada. Mas la necesidad que el hombre tiene del Absoluto, a causa de la propia radical insuficiencia, importa asimismo sus peligros cuando de tal manera se establecen las relaciones entre Dios y el hombre que llevan a un equilibrio inestable y, por tanto, destinado a romperse para caer de nuevo en alguno de los extremos.

Tal sucede, en especial, cuando se acentúa de tal manera el carácter absoluto de Dios, que el hombre viene también a reducirse a la nada absoluta, y queda, de esta manera, también el humanismo reducido a un puro nihilismo. La naturaleza humana es así de nuevo negada, ya que no representa en absoluto nada para Dios mismo. No hay ni leyes racionales, ni leyes morales a las que el hombre deba sujetarse frente a Dios, en el sentido de que Dios mismo es de tal manera el Dueño de la razón y de la moral, que está por encima de ellas. El hombre debe admitir cuanto viene de Dios, aun cuando esto sea absurdo o inmoral. En la fe resulta una aplicación literal del *credo quia absurdum*; en la moral resulta una sujeción total de nuestras acciones a los mandamientos divinos, persuadidos de que Dios está por encima de la moral y que lo moral e inmoral es una simple categoría humana.

El hombre queda, de esta manera, tan reducido a la nada frente a Dios, que viene a ser un instrumento material y arbitrario de la divinidad. Cualquier sacrificio está justificado, y Dios dispone de los hombres como de simples esclavos, cuya vida y cuya suerte decide por sí mismo sin

ninguna preocupación del bien, de la felicidad y de la dignidad de ellos. Ejemplos tales tenemos en las divinidades paganas, para las cuales los sacrificios humanos, a veces de los parientes y de los hijos, eran el mayor símbolo de veneración. El dios terrible es, ante todo, el que se impone. Ante él es la actitud humana correspondiente un temor absoluto y una súplica servil por completo.

Sin llegar a los extremos de las antiguas religiones, esta concepción terrífica de lo absoluto en Dios ha dominado no pocas filosofías religiosas modernas. En Lutero, para quien la libertad humana quedaba prácticamente anulada; en Calvino, para quien la predestinación al infierno era un problema absolutamente arbitrario de Dios. Más modernamente, en los filósofos novelistas del grupo ruso, como Dostoievski y Tolstoi, Dios resultaba tan temible que sólo la vida de remordimientos era la salvación del hombre. Estos remordimientos llegaron a volver loco al poeta ruso Gogol; también el gran Tolstoi quedó mentalmente anulado en los últimos años de su vida, en su exagerada reacción religiosa. Anteriormente Kierkegaard exageró no menos tanto la sumisión racional como la moral a Dios, por lo menos en algunas expresiones, hasta el total nihilismo del hombre. Este Dios terrible puede llevar, y de hecho ha llevado, a muchos a la negación de Dios mismo.

Es evidente que un Dios de tal naturaleza, terrible y arbitrario, ante el cual el hombre se halla absolutamente indefenso, no cabe en la razón humana, y de Él al ateísmo no hay más que un paso. Las críticas y las caricaturas que Sartre y Camus han hecho en sus novelas y dramas (recuérdese, por ejemplo, la de *Las moscas*, de Sartre, o la del *Calígula*, de Camus), son ciertamente *caricaturas* hechas, a nuestro parecer, con toda razón. Pero tan sólo tienen a la vista una religión con un Dios terrífico y arbitrario, que se ríe y se burla de los hombres, que los des-

truye y los crea sólo para divertirse, que se goza en verlos humillados, arrepentidos y sumisos, y que los destruye, en sacrificios sagrados o en matanzas bélicas colectivas, como y cuando le place. Pero estas caricaturas miran hacia un Dios irracional y hacia una religión absurda, en las cuales el hombre queda simplemente despojado frente a Dios de toda naturaleza. *Un humanismo con Dios, pero sin naturaleza, se destruye también a sí mismo*, y lleva por lógica a la destrucción y *a la negación de Dios.*

D) *Humanismo con Dios y con naturaleza.*

Si la contingencia esencial del hombre está reclamando la existencia de Dios, si la vida humana individual y social resulta destituída de todo fundamento en el ateísmo, no es menos cierto que se deshace por completo si desconocemos la verdadera naturaleza del hombre. El humanismo entraña una relación mutua entre Dios y el hombre. Si destruímos cualquiera de los dos extremos habremos destruído y hecho imposible el humanismo. Por tanto, se impone con la misma fuerza para el hombre la afirmación de lo absoluto en Dios como la afirmación de la propia contingencia y limitación, pero no con el mismo sentido absoluto, sino sólo en un sentido relativo. Es decir: dentro de la propia contingencia y limitación hay una esfera de afirmación en el hombre, de afirmación del valor de la propia razón y de la propia naturaleza, con leyes a las que Dios mismo se ha sujetado, aunque sea condicionalmente: en el momento de crear el universo y el hombre mismo con su determinada naturaleza.

Hay en todo este problema una luminosa doctrina que, por cierto, responde paso a paso a las experiencias más íntimas de la realidad humana, y en la cual tanto Dios como el hombre ocupan el puesto que les corresponde, y la naturaleza humana se armoniza espléndidamente con la

esencia infinita y absoluta de Dios. Dios ha creado al hombre libremente y dándole libremente una determinada naturaleza. Esta naturaleza es reflejo, aunque lejano e imperfecto, de la naturaleza divina, y participa de la inteligencia y de la voluntad divinas de una manera consciente, siempre dentro de las limitaciones de su realidad contingente.

Esto nos explica, a la vez, las deficiencias esenciales y la esencial dignidad humana aun frente a Dios. Porque Dios, al crear al hombre libre y racional, se ha obligado a respetar su naturaleza. Puede exigir de ella lo que sea razonable y conforme a razón, pero no puede pasar más allá. No puede exigirle un acto de fe en el absurdo, ni tampoco una acción que sea en sí misma inmoral. Se ha puesto Dios mismo, por así decirlo, una valla; o, mejor dicho: su misma esencia infinitamente justa y, como dirían los teólogos, su ley eterna se la ha puesto Dios mismo; ella es su misma esencia divina. Dentro de este marco la realidad del hombre, la existencia de cada individuo cobra un sentido irreemplazable. Cada individuo tiene ante Dios sentido por sí mismo. Cada uno tiene sus deberes y sus obligaciones para con la divinidad, pero sabe también que cada uno puede y debe esperar de Dios el cumplimiento de un orden eterno razonable y justo, en el cual se guarda todo respeto a cada ser racional. No hay lugar ni para el absurdo total ni para la desesperación total. Queda en el hombre la última decisión en sus manos.

Y no sólo este humanismo, con Dios y con naturaleza, encuadra perfectamente al hombre sin destruírlo dentro del marco de sus relaciones con Dios, sino también es el que hace posible encuadrar al individuo, sin destruírlo, dentro del marco de sus relaciones sociales con los demás hombres y frente al Estado. Puede haber un Estado totalitario que destruya al individuo; pueden existir sociedades

absorbentes, económicas, políticas y aun religiosas que desconozcan la esfera de los legítimos derechos del individuo e incluso los anulen en un sacrificio injusto y estéril. Pero el individuo que es fiel a su conciencia y a Dios sabe que, dentro del marco general del universo, él cumple una misión y tiene un sentido, que Dios ciertamente no anulará y que tampoco puede anular ninguna fuerza humana.

OBSERVACIÓN

Comparemos ahora estos cuatro humanismos y véase *cuál es el que mejor corresponde a las experiencias integrales de la existencia humana.* O bien vamos al absurdo y a la destrucción del hombre, o bien vamos en busca de su perfección y de su felicidad. El estudio de nuestras tendencias y de nuestras aspiraciones, nuestra razón y nuestra experiencia individual y social nos señala una dirección de perfección y de triunfo definitivo como el verdadero logro y quietud de nuestro ser. Sólo así descansa nuestra inteligencia y nuestro corazón. Si es cierto que tropezamos con dificultades, con misterios y con una situación trágica en la vida, no es menos cierto que esa luz de la esperanza y de la razón no nos abandona nunca. Nuestra opción está en nuestra mano. Abarcamos los dos polos de luz y de tinieblas en que se mueve misteriosamente nuestra naturaleza: o nos quedamos solamente con las tinieblas en el existencialismo de Sartre para destruír la naturaleza humana, o tal vez cerramos los ojos a éstas para vivir en un optimismo ingenuo. Cualquiera de los dos extremos es por igual peligroso.

Nos queda como única solución la concepción intermedia del hombre. El reconocimiento, por una parte, de su radical contingencia, angustia, lucha y tragedia en este mundo. Y por otra, del sentido final que tiene la vida humana en Dios. Ésta es, precisamente, la concepción que el cristiano ha estado predicando desde que llegó al mundo su buena nueva. El hombre no es ni un ángel ni un demo-

nio. Necesitamos redención, pero tenemos segura la ayuda que necesitamos. No somos ni un absurdo, ni tampoco vivimos en un optimismo luminoso. En realidad, somos un misterio. Misterio de la Providencia de Dios que nunca descubriremos en este mundo. Sabemos que somos este ser bipolar trágicamente desgarrado, y que así podemos lograr nuestra definitiva felicidad. Pero por qué y cómo hemos sido creados por Dios de esta manera, no lo sabemos. Por qué no nos creó Dios de manera que alcanzásemos nuestra felicidad sin riesgos y sin luchas; por qué los primeros hombres creados por Dios en felicidad pecaron y fueron expulsados del Paraíso, es un enigma. Sabemos que Dios existe y que todo esto debe tener un sentido; sabemos que Dios tiene providencia y que nos quiere como nuestro Padre Celestial; pero cómo esta providencia, bondad y paternidad de Dios se compaginan con la tragedia y las tragedias de la humanidad, no lo sabemos: es el misterio de Dios.

Una concepción puramente racionalista y optimista, o bien mantiene al hombre en un mundo irreal —en una vida superficial, insensible e inhumana—, o bien le lleva al fracaso más hondo ante el contacto con la realidad: la pérdida de la fe en Dios, la desesperación, el suicidio...

Una concepción absurda y pesimista instala ya de buenas a primeras al hombre en el fracaso, y el absurdo trata de convencerlo de que ha de ser así, y saca de allí todas las consecuencias que están en el fondo: vida inhumana, ateísmo, desesperación, suicidio...

Una concepción realista acepta las dos series de hechos reales: acepta lo divino y lo demoníaco en el hombre, pero conoce que éste es creatura de Dios y que por tanto, en medio de su estado paradójico actual, que es un misterio, tiene un sentido, y un sentido elevado, cual corresponde a una creatura de Dios.

Por tanto, frente a esta misteriosa situación, nuestra actitud no será *en definitiva* de desesperación, sino de confianza. Si todo fuera claro y sencillo, luminoso e inteligible para nosotros (y sólo Dios sabe lo que sería mejor); si todo fuera claro y sencillo, repetimos, nada nos espolearía a cooperar con Dios para descifrar o cumplir ese misterioso fin nuestro que ha de resolverse en nuestra felicidad y triunfo final, pero mediante nuestra colaboración.

Una actitud realista nos ayudará a comprender mejor a nuestros hermanos, a ser más humanos, siendo más sinceros y más fuertes. Pero a la vez, hará brillar en nuestro horizonte la luz de la esperanza en Dios.

CONCLUSIÓN

Después de estas exposiciones del contenido de la literatura de Sartre en su aspecto filosófico, vamos a ser muy breves en nuestras conclusiones. El lector puede con facilidad intuír el resultado definitivo de nuestros análisis sobre Sartre. A través de la exposición de los tres aspectos básicos de lo que se podría llamar el pensamiento filosófico de Sartre, hemos ido ya señalando así los valores como las deficiencias y faltas fundamentales de perspectiva existentes en la concepción sartriana del hombre. Por ello no creemos conveniente extendernos ahora en largas consideraciones.

Podríamos resumir el balance a que hemos llegado nosotros personalmente, después del estudio del conjunto de la obra de Sartre, en estas tres conclusiones:

1. *Sartre no es un filósofo.*

Si consideramos la obra de Sartre en su conjunto, y en especial cuanto ha escrito con intención estrictamente filosófica, nuestra impresión se ha ido acentuando cada vez más en el sentido de negarle un valor genuino "filosófico". Es claro que estamos ante una concepción de la vida humana. Pero esta concepción puede expresarse de muy diversas maneras: por el poeta, por el novelista, por el dramaturgo, por el político, por el militar, por el sacerdote, por el artista... La actitud filosófica, el espíritu filosófico, la técnica y el método filosófico son diferentes de todas las actitudes nombradas con anterioridad. En el

auténtico filósofo se requiere una visión de la realidad del hombre, y en general, del ser que desciende hasta sus últimas capas ontológicas; y una técnica y método filosófico estricto. Ahora bien, es fácil advertir que Sartre ha tomado la actitud y el método del literato más que del filósofo. Y, aun en sus mismas obras con intencionalidad escritas como filósofo, el literato está imponiéndose al filósofo y robándole la visión ontológico-última, propia del filósofo; y, lo que es peor, el rigor de pensamiento exigido en una auténtica filosofía. Este rigor de pensamiento, reclama que no se adelanten afirmaciones sin fundamentarlas como es debido; que no se yuxtapongan afirmaciones contradictorias, que se destruyen mutuamente; sinceridad en reflejar el contenido de la experiencia humana, de manera que la filosofía esté de acuerdo con dicha realidad. Éstas son condiciones esenciales de todo pensamiento filosófico. Ahora bien, la misma lectura de la obra filosófica por excelencia de Sartre, confesamos que nos ha producido muy desfavorable impresión. Son perdonables en todo filósofo ciertas incoherencias latentes, difíciles de evitar para la inteligencia humana. Pero cuando éstas son fundamentales y frecuentes, afectan al carácter mismo del filósofo. Esto es lo que a nuestro parecer sucede con Sartre. Principios como el de "que la existencia precede a la esencia"; el de la libertad, que en realidad coincide con el más absoluto determinismo; una comparación entre el ser material y el ser consciente, donde la noción de conciencia resulta no menos deficiente que absurda; las teorías sobre el fenómeno, y el trasfenómeno en las que se viene a afirmar la tesis que se ha querido negar gratuitamente; la espectacular negación de la "naturaleza" de los seres, etc., etc., nos muestran que falta en Sartre una actitud filosófica rigurosa y seria. Creemos que en este punto es muy acertado el parecer de Heidegger sobre Sartre. Al preguntársele si

conocía las obras de Sartre contestó: "He leído *El ser y la nada*. Sartre es un buen escritor, pero no es filósofo". El juicio de Heidegger nos parece muy preciso, porque señala dos aspectos, uno favorable y otro desfavorable a Sartre, ambos muy reales: es un buen escritor, pero no es filósofo [1].

2. *Tiene una gran capacidad de análisis psicológico y de trasladar con relieve este análisis a la novela y al teatro.*

Es evidente que existen en Sartre cualidades notables de observación de la conducta humana, y, en cuanto literato, debe concedérsele una aptitud no menos notable para la descripción y exposición de sus observaciones. Ha sabido, en sus novelas y en sus dramas, ver al desnudo y describir con crudeza aspectos y reacciones muy reales de la vida humana. Creemos que éste es su mérito principal como literato; y como literato que desea llamar la atención e influír en las masas.

3. *Tendencia a contemplar el aspecto negativo de la vida humana.*

Pero esa gran capacidad de análisis y de expresión literaria, Sartre la ha aplicado, por temperamento o por las circunstancias en que se ha desarrollado su vida, a descubrir el aspecto negativo de la vida humana. Y aquí es donde creemos ver, según de manera reiterada se ha ido mostrando a través de este libro, la falla fundamental de la visión, que Sartre refleja, de la vida humana. En ésta se ha dado tal relieve a los aspectos negativos de la existencia humana, que los valores positivos quedan en un

[1] En la ya citada revista "Le Figaro Littéraire", París, 4/11/1950. No es más favorable el juicio que Karl Jaspers ha emitido sobre Sartre y que aparece en "Les Nouvelles Littéraires", París, 17/1/1952.

segundo o tercer plano, y en realidad anulados. Quiere esto decir que la visión de Sartre, como literato, se ha limitado sólo a lo degradado, deficiente, negativo; a los aspectos de inseguridad, soledad, insuficiencia, irracionalidad, absurdidad; en una palabra, se ha detenido en la radical contingencia de la existencia humana, sin haber llegado a descubrir los lazos, *también reales*, que unen indisolublemente la contingente existencia humana al absoluto.

Puede ser saludable un reconocimiento sincero de las deficiencias intrínsecas que afectan a la existencia, a la vida humana, individual y social. Pero esta sinceridad es más peligrosa que útil, cuando no va unida a la visión total de la existencia humana. Porque en tal caso, lejos de tener un resultado constructivo para el hombre, lo desorganiza en su base, llevándolo fatalmente hacia la desconfianza total de sí, de los demás, hacia la anarquía moral individual y social, hacia la desesperación, la náusea, el ateísmo y el absurdo. Tal es, repetimos, la falla fundamental de Sartre. Por carecer de una sólida base filosófica ha construído una visión del hombre, que sólo puede conducirlo a su autodestrucción, a la nada. Es evidente que una tal concepción del hombre no responde a la auténtica y total realidad de la existencia humana. Y un existencialismo de esta naturaleza, que es, a la vez, trunco y falso, no puede ser un auténtico existencialismo, en cuanto existencialismo significa una descripción integral de las experiencias inmediatas de la existencia humana.

BIBLIOGRAFÍA

Escritos de Sartre

SARTRE, Jean-Paul: Obras filosóficas: *L'imagination* (1936); *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939); *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination* (1940); *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943); *L'existentialisme est un humanisme* (1946); *Baudelaire* (1947); *Situations I* (1947); *II* (1947); *III* (1949); *IV* (1964); *Saint-Genêt, comédien et martyr* (1952); *Ouragan sur le sucre* (1960); *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode). I. Théorie des ensembles pratiques* (1960); *Les mots* (1963).

Algunas de sus obras teatrales y novelas: *Les mouches* (1943); *Huis clos* (1944); *Morts sans sépulture* (1946); *Les mains sales* (1948); *Le diable et le bon Dieu* (1951); *Nekrassov* (1955); *Les séquestrés d'Altona* (1960). Novelas: *La nausée* (1938); *Le mur* (1939); *Les chemins de la liberté. I. L'âge de raison* (1945); *II. Le sursis* (1945); *III. La mort dans l'âme* (1949).

Algunas obras sobre Sartre

BEAUVOIR, Simone de: *La cérémonie des adieux. Suivi des entretiens avec lui.* Jean-Paul Sartre. Août-septembre 1974, Ed. Gallimard, 1981.

— *La ceremonia de adiós. Seguida de conversaciones con J.-P. Sartre*, Ed. Sudamericana, 3ª ed., 1988.

CAMPBELL, R.: *Jean-Paul Sartre.* Una literatura filosófica. Los pensadores. Argos, Buenos Aires, 1949.

COHEN-SOBAL, A.: *Sartre. 1905-1980*, Ed. Gallimard, 1985.

DESCOQS, P.: *L'athéisme de J.-P. Sartre.* En "Revue de Philosophie", 1947: *L'existentialisme.*

FATONE, V.: *El existencialismo y la libertad creadora.* Una crítica al existencialismo de Jean-Paul Sartre. Los pensadores. Argos, Buenos Aires, 1949.

GORI GOÑI, A.: *Jean-Paul Sartre. Un compromiso histórico,* Ed. Antropos, 1986.

HOLZ, H. H.: *Jean-Paul Sartre.* Darstellung und Kritik seiner Philosophie. Westkulturverlag Anton Hain. Meisenheim/Glan. 1951.

JEANSON, F.: *Le problème moral et la pensée de Sartre.* Lettre-préface de J.-P. Sartre. Collection "Pensée et Civilisation", Éditions du Myrte, París, 1947.

JOLIVET, R.: *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J.-P. Sartre.* De Fontenelle, Abbaye St. Wandrille, 1948.

MARISTANY, J.: *Sartre. El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen,* Ed. Antropos, 1987.

MARTÍNEZ CONTRERAS, J.: *Sartre. La filosofía del hombre,* Ed. Siglo XXI, 1980.

SIMON, P. H.: *L'homme en procès, Malraux-Sartre-Camus, Saint-Éxupéry.* La relève des "Humanistes", Suisse, 1950.

TROISFONTAINES, R.: *Le choix de J.-P. Sartre.* Exposé et critique de *L'être et le néant.* Centre de Recherches Philosophiques et Spirituelles. Aubier. Éditions Montaigne, París, 1945.

VARET, G.: *L'ontologie de Sartre.* Bibliothèque de Philosophie Contemporaine. Presses Universitaires de France, París, 1948.

III

HEIDEGGER: EL EXISTENCIALISMO DE LA ANGUSTIA

Heidegger: el existencialismo de la angustia, "La Filosofía de Nuestro Tiempo", 3, Espasa-Calpe Argentina, 1948.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

El hecho del movimiento de la filosofía existencial es innegable. Aunque se trate de una moda *no se puede ignorar su realidad. Tanto más cuanto que estamos, sin duda ninguna, ante el movimiento filosófico de mayor amplitud e intensidad intelectual de nuestro siglo. Ni el bergsonismo, ni el neokantismo, ni la fenomenología, ni la teoría de los valores alcanzaron tanta difusión entre los filósofos y los aficionados a la filosofía, y aun entre el pueblo, como lo ha logrado el existencialismo. Porque el existencialismo ha pasado rápidamente de la filosofía a la literatura, al teatro y a la vida.*

Este fenómeno social obliga al hombre a detenerse para estudiarlo; y obliga más todavía al filósofo y al cristiano, pues se presenta con ciertas modalidades que vienen a minar en su raíz más profunda los principios, no sólo del cristianismo, sino de toda religión y aun de la misma existencia de Dios. Una vez más, pues, se ve el filósofo precisado a realizar una nueva revisión de los fundamentos de la filosofía, y el cristiano a confrontar con la verdad de la religión poseída, el mensaje que el existencialismo le presenta, invitándolo o incitándolo a una nueva actitud.

¿Cuál es, pues, el mensaje que trae el existencialismo? ¿Qué tiene que ver conmigo y con todo lo que hago mío: mis ideas, mi filosofía, mi religión, mi moral, etc.? ¿Qué valor tiene el mensaje de la filosofía existencial examinado a la luz de la filosofía y en especial de la filosofía cristiana?

Por supuesto que no han faltado, sino más bien son abundantes, los estudios publicados sobre este tema por filósofos católicos y no católicos.

Por cierto, hemos podido notar que con frecuencia el estudio del existencialismo está hecho con una extraña desconexión de la realidad. Abundan los existencialistas apasionados, para los que toda la filosofía tradicional nada significa, y no faltan tampoco quienes de tal manera se encierran en su "sistema" que nada fuera de él y menos contra él podrá ser válido. No puede menos de recibir uno la impresión de cierta ingenua confianza en sí mismos, tanto en aquéllos como en éstos. Por citar algunos ejemplos, sobre todo de quienes esperábamos una visión más profunda y realista, no han podido menos de impresionarnos desfavorablemente las obras de Maritain y de Gilson que acaban de llegarnos. En su Court traité de l'existence et de l'existant *(París, 1947), Maritain no hace sino repetir generalidades del sistema tomista como si ya en él y en Santo Tomás estuviese dicho todo y mejor que lo dicen los existencialistas: que lo característico del tomismo "es precisamente la primacía que el tomismo auténtico reconoce a la existencia y a la intuición del ser existencial". Pero es fácil ver que ha sido necesario el movimiento existencialista para que Maritain haya escrito tal afirmación. Son tantas las tesis auténticamente tomistas que* hasta ahora *parecían decirnos lo contrario: la teoría tomista del conocimiento intelectual ha dejado siempre en la sombra la existencia y sobre todo "el existente"* individual; *el objeto del entendimiento era* la esencia "abstraída" de las notas individuales. . .; *el* singular material *en cuanto tal es incognoscible; la materia primera, que carece de acto (y, por lo tanto, de* inteligibilidad), *es el fundamento de la individuación; de aquí que la materia en cuanto tal sea ininteligible; el "individuo" no es objeto de la ciencia, sino* sólo *el universal "abstraído" de*

los singulares... No ha podido menos de parecernos algo ingenua toda la "dialéctica" de Maritain en estas páginas.

El más reciente libro de Gilson, L'être et l'essence *(París, 1948), no nos produce mejor efecto. Denso en su exposición, con referencias abundantes y fáciles para su erudición histórica, pero con fundamentos débiles en que más parece influír una interesada dialéctica, que un contacto con la realidad; es fácil dar vuelta a muchos fundamentos doctrinales e históricos para sacar la conclusión contraria, y todo el sistema aparece de esta manera como juego ingenioso de conceptos más que como expresión fiel de la realidad. No podemos en este lugar detenernos en una exposición y crítica de estas obras, pero remitimos a los lectores al estudio sobre bibliografía existencial en la revista "Ciencia y Fe".*

Nuestro primer plan fue un estudio de conjunto de la filosofía existencial desde el punto de vista de la filosofía cristiana. Deseábamos pasar revista a las principales manifestaciones de la filosofía existencial (Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel y su escuela, Unamuno, Zubiri) y hacer un balance general. Pero la extensión que iba tomando, nos ha obligado a seleccionar para este volumen las páginas relativas a Heidegger. Sin duda que la obra de Heidegger ha contribuído más definitivamente que otra alguna (con razón o sin ella) a poner de moda el existencialismo.

Martín Heidegger *nació en Messkirch (Baden) en 1889. En la Universidad de Friburgo (Brisgovia) oyó a Rickert y a Husserl. En 1916, nombrado Privat-Dozent en dicha Universidad, publicó su trabajo de habilitación:* Las categorías y la teoría de la significación de Duns Scoto. *En 1923 fue de profesor a Marburgo. En 1927 publicó la obra que le daría celebridad definitiva:* Sein und Zeit, *primera parte de una obra más extensa, que no completó.*

Luego, en 1928, fue llamado a la Universidad de Friburgo y allí sucedió en la cátedra a su maestro Husserl, que ese mismo año se jubiló. En 1933 fue nombrado rector de la Universidad, pero a los pocos meses renunció, para encerrarse en una vida que se refleja muy poco al exterior.

Su actividad como escritor ha sido muy reducida; después de Sein und Zeit *ha publicado:*

1929: Vom Wesen des Gründes. *Artículo publicado en el volumen de homenaje a E. Husserl, ps. 71-110. Es un estudio muy original y profundo sobre el principio de razón suficiente. Ha sido traducido por* J. D. García Bacca, *Ed. Séneca, México.*

1929: Kant und das Problem des Metaphysik. *Bonn. Cohen, 1929.*

1930: Was ist Metaphysik? *Bonn. Es una breve conferencia con que inaugura su profesorado. Buen resumen de su posición. Traducida por* X. Zubiri, *rev.* Cruz y Raya, *Madrid, 1933, y editada aparte en Ed. Séneca, México.*

1933: Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. *Discurso de toma de posesión del rectorado.*

1937: Hölderling und das Wesen der Dichtung. *Breve estudio sobre la esencia de la poesía. Traducido por J. D. García Bacca en el mismo volumen, con* La esencia del fundamento.

1943: La esencia de la verdad. *"Conferencia pensada y pronunciada en 1930, pero sólo publicada en 1943" (cfr.* Carta sobre el humanismo, *citada a continuación, p. 15).*

Últimamente ha publicado una Carta sobre el humanismo, *respondiendo a una encuesta de* Jean Beaufret, *París. En ella Heidegger fija su posición ante Sartre, y amplía —nosotros creemos que corrige— el concepto de existencia de* Sein und Zeit. *Ha sido traducida por* A. Wagner de Reyna, *y publicada en la rev.* Realidad, *Buenos Aires, 1948.*

Por supuesto que no es nuestro intento realizar aquí una exposición pormenorizada del complejo y matizado pensamiento de Heidegger. Pretendemos hacer una obra útil, señalando los puntos centrales del existencialismo de Heidegger y fijando el que nos parece debe ser el criterio de valoración de su contenido. Para una exposición casi exhaustiva de Heidegger está la magnífica obra del belga A. de Waehlens, *"La filosofía de M. Heidegger", traducida por* R. Ceñal, S. I., *y editada por el Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1945. Poco podrá escribirse con más seriedad. Sin embargo, el juicio de conjunto de* de Waehlens *nos parece excesivamente sombrío, y tal vez ello se deba a que el análisis de algunos textos particulares cobra demasiado relieve frente al conjunto del pensamiento. También creemos importante distinguir entre los resultados a que personalmente haya llegado Heidegger, y los resultados a los cuales su punto de partida, su método y actitud existencialista pueden y deben conducir. Creemos que esta distinción es vital y en ella nos apoyaremos para dar nuestro parecer sobre lo que haya de valor y perennidad en la obra de Heidegger.*

He aquí las diversas etapas de nuestro estudio:

PARTE PRIMERA: *Exposición del existencialismo de Heidegger.*

PARTE SEGUNDA: *Observaciones críticas.*

PARTE TERCERA: *Más allá del existencialismo.*

Citas abreviadas:

S Z. = Sein und Zeit.
E.M. = Esencia de la metafísica.
W. = La obra de Waehlens: La filosofía de M. Heidegger.

PREFACIO PARA LA EDICIÓN DE 1988

1. Después del análisis de las obras de Heidegger a las cuales hicimos referencia en la primera edición de nuestro estudio Heidegger, el existencialismo de la angustia *(1948), volvimos a ocuparnos del pensamiento del filósofo de Friburgo, teniendo a la vista sus escritos posteriores, en nuestra obra* Más allá del existencialismo, Filosofía in-sistencial *(Miracle, Barcelona, 1958), obra que incluímos en el volumen 1 de la colección* Obras (Antropología filosófica in-sistencial, *Depalma, Buenos Aires, 1978, ps. 1-245; sobre el existencialismo y Heidegger, ver ps. 25-38).*

De nuevo tratamos de hacer un balance de las últimas posiciones de Heidegger en el artículo Das Wesen des Menschen *en la revista "Scholastik", 1961, III, ps. 373-400, incluído también en versión española en el citado volumen 1 de la colección* Obras *(ps. 313-367; ver, en especial, ps. 325-329).*

En este último trabajo tuvimos especialmente en cuenta las autorizadas opiniones de Max Müller, B. Lotz y H. Knittermeyer, con un empeño de valoración positiva del pensamiento de Heidegger, aunque con ciertas reservas sobre el resultado, hasta ese momento, de su búsqueda ontológica (ver ps. 326-327).

Nuestra conclusión fue que no había existido cambio fundamental en la actitud de interrogación sin respuesta sobre la última esencia del Dasein, *con la cual se cierra* Sein und Zeit: *"¿Lleva algún camino desde el tiempo hasta*

el sentido del ser?; ¿se revela el tiempo *también horizonte del* ser? *(*Ser y tiempo, *2ª ed., 1962, p. 471)*[1].

También analizamos escritos posteriores de Heidegger, como el Nachwort *de* Was ist Metaphysik *(6ª ed., Frankfurt, 1951);* Zur Seins Frage *(Frankfurt, 1956);* Der Satz vom Grund *(Pfullingen, 1957).*

Asimismo nos referimos a los términos "Innestehen" e "Inständigkeit", que utiliza Heidegger, muy cercanos a la "In-sistencia", en la Enleitung *de* Was ist Metaphysik *(ed. citada, ps. 14-15), pero sin llegar al sentido propio de "estar-en-sí", que tocaría la esencia misma del "ser del hombre", según nuestra visión del hombre y del ser.*

Por lo cual concluímos entonces que "en este punto hallamos una fundamental permanencia del pensamiento de Heidegger entre los primeros y los últimos escritos" (p. 327).

2. *Esta actitud de "búsqueda no concluída" de una respuesta a la esencia del ser, que no pasó más allá de la "temporalidad", parece confirmada por el mismo Heidegger en el* Vorwort *escrito para la obra del P. William J. Richardson, S. J., a pedido de éste, quien principalmente le preguntaba sobre el "giro" (Kehre) que habría acontecido en el pensar de Heidegger al pasar del* Sein und Zeit *al* Zeit und Sein[2]. *Allí Heidegger, con una modesta desconfianza de no poder dar una respuesta satisfactoria que*

[1] Con estos interrogantes cierra su último planteo Heidegger en *Sein und Zeit*, § 83. "Die existenzial-zeitliche Analytik des Daseins und die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein übehaupt" (p. 436); *Sein und Zeit* von Martin Heidegger, Achte unveränderte Auflage, 1957, Max Niemeyer Verlag/Tübingen.

[2] "Stromata", año XLIII, julio-diciembre 1987, nº 3/4, ps. 275-289 Se reproduce aquí el texto alemán del *Vorwort*, junto con la traducción al español realizada por Marta Lampa y Jorge R. Seibold, S. J. Como en nota se informa: "Esta carta de M. Heidegger fue publicada como «prefacio» a la obra del mismo Richardson titulada: *Heidegger: Through phenomenology to thought*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1963, ps. VIII-XXIII, en su versión original alemana y su traducción inglesa" (p. 277).

expresara la trayectoria de su propio pensamiento, confiesa que el "cambio", que en él se pueda hallar, ya estaba en su mismo principio, expresado en Sein und Zeit.

Sobre su propia "vacilación", por el temor de una inadecuada interpretación, dice Heidegger: "Vacilo con las respuestas, porque ellas obligadamente siguen siendo sólo pistas...". "Este comentario previo no es ninguna lamentación de alguien que ha sido mal interpretado, sino la comprobación de una dificultad casi insuperable de la comprensión" [3].

Acerca de un cambio o giro (Kehre) *de perspectiva entre "Ser y Tiempo" y "Tiempo y Ser", Heidegger señala, al parecer, que en el pensar del giro se completa de una manera decisiva el planteamiento de "Ser y Tiempo" (p. 287); y lo aclara más adelante: "Su diferenciación entre* Heidegger I *y* Heidegger II *se justifica sólo bajo la condición de que siempre se tenga en cuenta lo siguiente: sólo desde lo pensado en I recién se hace accesible lo que bajo II debe ser pensado. Pero I se hace sólo posible si está contenido en II".*

"Mientras tanto, toda formulación permanece abierta al equívoco. De acuerdo al estado de cosas en sí o simple de Ser y Tiempo *también permanecen ambiguas todas las palabras que intentan decirlo, como giro, olvido y destino. Solamente un pensar múltiplemente desplegado llega al decir que corresponde a la Cosa de aquel estado de cosas"* [4].

[3] "Ich zögere mit den Antworten, weil sie notgedrungen nur Hinweise bleiben...".

"Diese Vorbemerkung ist kein Klagelied sines Mißverstandenen, sondern die Feststellung einer fast unaufhebbaren Schwierigkeit der Verständigung" (ibíd., p. 276).

[4] "Ihre Unterscheidung zwischen *Heidegger I* und *Heidegger II* ist allein unter der Bedingung berechtigt, daß stets beachtet wird: Nur von dem unter I Gedachten her wird zunächst das unter II zu Denkende zugänglich. Abar I wird nur möglich, wenn es in II enthalten ist.

"Indes bleibt alles Formelhafte mißverstandlich. Gemaß dem in sich mehrfältigen Sachverhalt von Sein und Zeit bleiben auch alle ihn sagenden

3. Pero el más preciso, comprensivo, amistoso y autorizado testimonio de la coincidencia del pensamiento de Heidegger en una "búsqueda que no alcanzó su respuesta" hasta su muerte, fueron las palabras pronunciadas por el Prof. Dr. Bernard Welte en el sepelio de su amigo y maestro.

Nos permitimos cerrar estas breves consideraciones haciendo nuestras las palabras y la interpretación de Welte sobre el camino y la muerte de Heidegger:

"El 14 de enero de este año (1976) me concedió Martín Heidegger una larga conversación. Me rogó decir algunas palabras ante su tumba. Por ello me atrevo a hablar aquí.

"¡Qué cosa mejor podemos hacer que, en esta hora, pensar una vez más en el camino de Heidegger y, sobre todo, en lo que él pensó acerca de la muerte!

"El camino ha llegado ahora a su fin. La Muerte, el encerramiento del Ser, ha ocultado a Martín Heidegger en el secreto de su oculta plenitud. Y a nosotros nos es lícito decir con el Evangelio, conmovidos, pero esperanzados: «Quien busca, encuentra, y al que llama se le abre» (Mt. 7, 7). El Buscador, ésta puede ser la inscripción de toda su vida y pensamiento.

"«El encuentro», éste puede ser el criptograma de su muerte. Este criptograma proyecta larga luz desde su misterio hacia el mundo de los mortales.

"¿Está de acuerdo con las cosas sepultar cristianamente a Heidegger? ¿Es ello congruente con el mensaje del Evangelio, con el camino que ha recorrido el pensamiento de Heidegger? En todo caso así lo quiso él. Por lo demás, tampoco rompió él jamás su unión con la comunidad de los creyentes. Ciertamente anduvo su propio camino, y

---

Worte wie Kehre, Vergessenheit und Geschick mehrdeutig. Nur ein mehrfältiges Denken gelangt in das entsprechende Sagen der Sache jenes Sachverhalts" (ibid., p. 288).

tuvo en buena hora que recorrerlo, siguiendo su propio llamamiento, y no se podrá llamar, sin más, este camino un camino cristiano en el sentido usual de la palabra. Pero fue el camino del que ha sido quizá el más grande buscador de este siglo. Esperando y escuchando el mensaje buscó al Dios divino y su esplendor. Lo buscó también en la predicación de Jesús. Por ello, bien podemos pronunciar sobre el sepulcro de este gran buscador las palabras de consuelo del Evangelio y las súplicas del Salmo, sobre todo del Salmo De Profundis, *y la más excelsa de las oraciones, aquella que Jesús nos enseñó" (ps. 247-250)*[5].

Con estas reservas, llenas de respeto y comprensión del "buscador" Heidegger, por parte de un filósofo cristiano como Welte, contemplamos e interpretamos también nosotros el misterio del "camino propio" y de la muerte del autor de Sein und Zeit.

ISMAEL QUILES, S. J.

[5] "Universitas" (Stuttgart), vol. 14, nº 3, año 1977, ps 247-251.

Recientemente se ha suscitado una discusión en torno del "nazismo" de Martín Heidegger, tanto respecto de su acción como a la conexión de su filosofía con la política nazi. Contribuyó a despertar la discusión la obra del escritor chileno Víctor Farías, docente de Filosofía en la Freie Universität de Berlín, publicada en Francia, *Heidegger et le nazismo* (Verdier, Paris, 1987), en que recoge minuciosamente todos los datos que presentan a Heidegger como miembro activo y a su filosofía como base ideológica del nazismo.

Sobre el trabajo de Víctor Farías escribió una nota ponderada Víctor Massuh, en el Suplemento Literario de "La Nación" (Bs. As.). Los franceses Luc Ferry y Alain Renaut han estudiado el tema distinguiendo más la "filosofía" de Heidegger de su "actitud política": *Heidegger et les modernes,* Grosset, Paris, 1988.

PARTE PRIMERA

EXPOSICIÓN DEL EXISTENCIALISMO DE HEIDEGGER

A) *Breves referencias históricas*

El existencialismo, como lo indica su mismo nombre, es la filosofía de la existencia, y especialmente de la *existencia humana.* Aun cuando el existencialismo se propone como fin último el poder dar una concepción completa de la realidad, o, hablando en términos filosóficos, del "ser en general", sin embargo, la atención principal la dirige, no al estudio directo del ser en general, ni siquiera al estudio de la existencia humana en general, sino al de la existencia concreta, es decir, a la existencia de los individuos, al "yo" existente, por oposición a la existencia universalmente considerada, y en general por oposición a todo lo abstracto, universal y conceptual; mira no al "yo" *pensado*, sino al "yo" *existente.* La existencia humana concreta e individual es, pues, el objeto por lo menos inicial del existencialismo y de ella toma su nombre.

Como es sabido, en la primera mitad del siglo pasado Sören Kierkegaard (quien por lo demás pasó casi inadvertido hasta que el movimiento existencialista comenzó a tener alguna importancia en estos últimos años), fue uno de los que acentuó con mayor fuerza la necesidad de estudiar al individuo concreto, a la existencia humana concreta, a *esta* existencia humana que vive aquí y ahora, y al mismo tiempo rechazó con la mayor fuerza la filosofía fundada

en los conocimientos abstractos y universales, tal como lo había venido haciendo tradicionalmente casi toda la filosofía occidental.

Kierkegaard fue educado en el protestantismo luterano; estudió en su patria, Dinamarca, y en Alemania, donde se enseñaba entonces el idealismo de Hegel. Su temperamento reaccionó contra la filosofía idealista, a lo que ayudaron las circunstancias de su vida desengañada del mundo. Se encerró en una intensa reflexión y pesimismo, sintiendo fuertemente la limitación, la inconsistencia y la impotencia del hombre.

En sus obras hace resaltar la limitación y la finitud humana, centrándose en la angustia en que esencialmente vive sumergido el hombre y en la conciencia de pecado que parece lo agobia sin cesar. Como consecuencia de esta esencial finitud, angustia e insuficiencia del hombre, Kierkegaard veía la absoluta dependencia en que éste se hallaba respecto del Absoluto, y, por tanto, la necesidad esencial que tenía de vivir siempre en una continua e inmediata dependencia de Dios ("existencia ante Dios") en la cual hallaba a la vez la verdad absoluta y la salvación humana.

La última mitad del siglo pasado, dominada por el positivismo, no tuvo en realidad preocupaciones existencialistas del tipo de Kierkegaard. El materialismo no podía captar la onda espiritual con que el existencialismo acababa de ser expresado.

El movimiento filosófico de este siglo en parte ha tenido sus preferencias por el método concreto, pero ha pagado su tributo a la tradición filosófica europea en la cual el conocimiento abstracto, la sistematización y la "teoría" han predominado. Cierto que la filosofía de Bergson es una filosofía vitalista, pero no está enfocada precisamente desde el ángulo del existir mismo. El movimiento neokantiano es en su esencia idealista y está en las antí-

podas del existencialismo. La reacción de Edmundo Husserl es favorable al estudio de las cosas en sí mismas, pero recibe una gran influencia de la tradición aristotélica, restituyendo el concepto de intencionalidad de nuestros conocimientos, e insistiendo ante todo en la reconstrucción de las esencias, en cuanto tales. El concepto científico de la fenomenología coincide en gran parte con el concepto de ciencia, tradicional desde Aristóteles.

Desde la década de los años 30 se nota una expansión rápida del movimiento existencialista propiamente dicho. En Alemania Karl Jaspers y luego M. Heidegger desde el punto de vista filosófico y Karl Bath desde el punto de vista teológico protestante; Sartre y Gabriel Marcel en Francia, desde situaciones muy diferentes, han defendido a su vez que el análisis de la existencia concreta del hombre es el punto de partida esencial para toda filosofía.

En la actualidad el existencialismo tiene en todas partes entusiastas admiradores. Son muchos los que están convencidos de que abre una nueva era para la filosofía. Los congresos se preocupan ante todo de estudiar el existencialismo: el Congreso internacional de Roma; el Congreso Tomista también realizado en Roma; y los congresos que ahora se preparan en Amsterdam y en Barcelona darán con seguridad una mayoría de comunicaciones en torno del existencialismo.

Todo ello demuestra que es innegable la importancia que ha adquirido el existencialismo, y por ello no es suficiente despreciarlo, como algunos hacen, o suponer, como otros pretenden, que no contiene en sí nada de interés. Sus fundamentos merecen ser estudiados.

B) *El punto de partida de la filosofía existencial*

¿Qué es lo que el existencialismo nos ofrece? En primer lugar es necesario confesar que el existencialismo

se presenta con *un punto de partida propio y un método propio,* distintos, por lo menos en algunos aspectos fundamentales, de los que hasta ahora había utilizado la filosofía.

¿Cuál es *el punto de partida* del existencialismo? Acabamos de decir que es la existencia humana concreta. Hasta ahora la filosofía tenía como objeto principal e inmediato de su estudio el *ser en cuanto ser* (ens ut ens). Lo que se deseaba estudiar era la realidad en general, los principios generales del *ser,* las propiedades esenciales del *ser,* las causas del *ser.* El hombre venía a ser en este conjunto más espectador que actor. Es cierto que a él le interesaba la solución; pero el camino del filósofo estaba trazado directamente hacia el estudio de la realidad en general. El hombre era uno de sus elementos.

El existencialismo, en cambio, ha puesto al hombre *en el centro* de la filosofía. Tan en el centro, que a veces parece ser con exclusividad el hombre el que constituye toda la realidad, todo el objeto y todo el campo de la filosofía. Pero no sólo tiene como objeto principal estudiar el hombre; lo estudia desde el punto preciso de su *existencia.* El existir mismo del hombre es lo que da al existencialismo el campo y el objeto de su investigación filosófica; porque el existir es lo que le da al hombre *realidad.* El existencialismo no hace como el filósofo tradicional que reúne sus experiencias de conjunto exteriores e interiores sobre la realidad en general, sino que se concentra en la experiencia íntima y concreta de su existir, del "yo" individual, y en ella quiere hallar los elementos para una solución más perfecta, más completa y más real de lo que es el hombre, y por su intermedio de toda realidad.

En las primeras páginas de *Sein und Zeit,* Heidegger propone el problema de la filosofía con la pregunta tradicional sobre *el ser* en general, y no por cierto sobre el hombre. Pero pronto, en las ps. 7 y ss., aparece el hombre

individual, el existente "que somos cada uno de nosotros", el objeto del análisis, pues el yo humano es el *ser* más cercano, el que se interroga por su ser. Por aquí es necesario comenzar. Y de tal manera insiste Heidegger, que muchos creen que sólo le preocupa la existencia humana, aun cuando repita, v.gr. ps. 7 y 183: "La analítica del *Dasein* (el yo individual) debe preparar la problemática fundamental de la ontología, la pregunta sobre el sentido del ser en general".

Podemos ahora preguntarnos si esta actitud es razonable desde el punto de vista filosófico. *A priori* no podemos encontrar nada que oponerle. Comenzar el estudio de la existencia humana para poder llegar a una comprensión del hombre no tiene nada de extraño. Más aún, hasta cierto punto parece que tiene sus ventajas, porque en realidad el hombre es lo que con mayor inmediatez tenemos al alcance de nuestra experiencia, es la realidad que podemos tocar con nuestras propias manos. Nada extraño que el punto de partida del filosofar *comience* por el estudio de la realidad concreta del hombre.

C) *El método de la filosofía existencial*

También la filosofía tiene un *método propio*. Tal vez no tan exclusivo como el punto de partida, pero sí más acentuado y muy definido. El método es el análisis de lo concreto por oposición al conocimiento abstracto.

Heidegger parte del método fenomenológico de su maestro Husserl para analizar la esencia del yo humano individual. Recordemos que la *fenomenología* es el método que, con prescindencia de todo presupuesto, desea *descubrir* la esencia de las cosas mismas por lo que de ellas "aparece" (fenómeno), distinguiendo o *prescindiendo* (reducción fenomenológica) de los rasgos accidentales.

Heidegger aplica este método al análisis del *Dasein*, aunque con algunas modificaciones, una de ellas en sentido más realista. Va, pues, a describir los elementos más íntimos del yo, que se revelan en sus fenómenos; pero no por *deducción* o *demostración* apoyada en principios anteriores, sino en una mostración o simple descripción del yo en sí mismo. Nada de abstracciones o construcciones sistemáticas.

La eficacia del método del conocimiento concreto, como su punto de partida, no es exclusivo de Heidegger. He aquí cómo otros lo defienden, notando los peligros o deficiencias del método opuesto.

"El reproche más grave que pueda hacerse a la mayoría de las filosofías tradicionales es que ellas permanecen exteriores a la realidad concreta, al individuo de carne y de alma, que vive, que lucha y que sufre *aquí* y *ahora*. Sean de tipo idealista o materialista (y cada uno sabe que el materialismo no es más que un idealismo invertido: pues no parte de la materia sino de la idea de la materia), tienen en común que reconstruyen el mundo a partir de un principio abstracto y no de un contacto directo y personal con lo real. El filósofo se sitúa idealmente fuera de la escena del mundo, pero como *de hecho* no hay algo fuera de esta escena, lo que él cree observar o deducir no es el mundo en su realidad indivisible, sino la proyección de su propio pensamiento separado del mundo. El pensamiento pensado sustituye en el filósofo al pensamiento pensante, y su sistema es el fruto de una especie de partenogénesis artificial del entendimiento aislado, más bien que de un cambio fecundante con lo que existe. No es extraño que una tal filosofía permanezca fundamentalmente alejada de las exigencias profundas del individuo. Pasemos al límite: ¿Qué aliento, qué confortación pueden encontrar en estas reconstrucciones abstractas del mundo un amante desilu-

sionado, una madre que acaba de perder a su hijo, un hombre lanzado a un campo de concentración? ¿Qué parentesco sienten ellos con su destino irreductiblemente personal? En este sentido se podría decir con Pascal que toda la filosofía no merece que se le dedique ni una hora de preocupación" (G. Thibon, *L'existentialisme de G. Marcel*, "Revue de Phil.", 1947, p. 145).

He aquí descrito, y por cierto no por un existencialista de izquierda sino por un católico, el estado de ánimo en el que brota el método existencialista. El método tradicional que ante todo maneja conceptos y principios abstractos está separado de la realidad. No piensa *las cosas* sino *los pensamientos de las cosas*. Y después, sobre estos pensamientos, se construyen sistemas en los que la fantasía tiene no poca parte, y se prolongan discusiones, a veces seculares, sobre pensamientos de pensamientos en vez de atender a la realidad del individuo concreto, a sus problemas concretos, y a las soluciones que a ellos hay que dar. La vida humana se va construyendo artificialmente, convencionalmente, sobre sistemas filosóficos que tienen más de artificio que de realidad...

"Todo sistema recibe de la voluntad más que del pensamiento, de la acción más que del conocimiento y del arte más que de la filosofía. ¿Qué pensamiento que brota del manantial mismo, se resignaría a los innumerables artificios y conductos de toda suerte, que exige el aparente rigor de una didáctica demasiado consciente de su propio artificio para tomarse a sí misma en serio? El inacabamiento es esencial a todo pensamiento concreto, puesto que la unidad real de su objeto no es la de un sistema, y es con esta unidad misma con la que el pensamiento concreto se esfuerza en entablar comunicación". Las frases anteriores, muy duras por cierto contra la abstracción y la sistematización, como desviadas de lo real que la filosofía quiere

captar, son asimismo no de un existencialista de izquierda, ni siquiera de un existencialista, sino de un escolástico que hace profesión de permanecer fiel a la escolástica y al tomismo (E. Gilson, *Un exemple*, en *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*, Plon, París, 1947, p. 3).

Es evidente que *en su generalización* estos reproches contra la filosofía tradicional son exagerados. El pensamiento abstracto y los principios abstractos pueden reflejar la realidad misma, y a ello tienden, aunque imperfectamente; pero tienen el peligro, por su abstracción y generalización, de *aislarse* de la realidad, y sin duda que con frecuencia sucede que discutimos más sobre nuestros pensamientos que sobre las "cosas". Este peligro quiere evitar el método existencialista.

D) *La analítica existencial humana*

Pero ¿cuál es *el contenido* de la filosofía de Heidegger? Dado su punto de partida y su método es evidente que dicho contenido no puede ofrecernos otra cosa que el fruto, digámoslo así, de la experiencia inmediata de nuestro yo. Es decir, de la percepción de la realidad individual humana, tal como se nos muestra o se nos da en cada uno de nosotros, en el *Dasein*.

Vamos a señalar los elementos más esenciales de la analítica existencial de Heidegger.

a) *Ser-en-el-mundo.*

El yo humano, la existencia humana se presenta en su dato más originario como estando-en-el-mundo. Un yo que está sumergido, por así decirlo, en el mundo, entre las cosas mundanas, así es como nuestro yo toma conciencia infaliblemente de sí mismo. "El *Dasein* se reconoce a sí mismo en toda afirmación del yo como ser-en-el-mundo" (*S.Z.*, 321). "El yo no podría captarse aislado de todo

contenido (como pretende una cierta tradición). Bajo todas las deformaciones del problema epistemológico, late la confesión luminosa de la realidad primitiva e irreductible del ser en el mundo" (W., p. 138). Por oposición a la filosofía tradicional, no sólo a la escolástica sino a toda la filosofía idealista, positivista o racionalista, el existencialismo no acentúa la oposición entre el yo y el no-yo circundante, sino que muestra la experiencia del propio yo como algo íntimamente relacionado, diríamos esencialmente relacionado con el mundo que lo rodea. "Estar-en-el-mundo" es *esencial* a la existencia humana.

No es posible aislar yo y mundo, porque dentro de la estructura misma del yo aparece como necesario y esencial el mundo mismo. He aquí la primera observación del existencialismo; la primera experiencia del existir humano.

Pero, puede uno estar en el mundo de dos maneras. Heidegger las llama las dos maneras de la existencia humana: *la existencia auténtica* y *la existencia inauténtica*. Esta idea está ya expresada en Kierkegaard, aunque naturalmente con diversa terminología.

b) *La existencia inauténtica.*

La existencia inauténtica es estar en el mundo, pero como *perdido* dentro del mundo. El yo se halla de tal manera sumergido entre las cosas, que se olvida a sí mismo. Tal sucede en la vida cotidiana, donde el hombre anda pensando siempre en esto o aquello, anda preocupado por las cosas exteriores sin encontrarse a sí mismo. Es una existencia que Kierkegaard define como muy cómoda y feliz, pero en donde el yo no es un verdadero yo que tiene conciencia y dominio de su propio destino, sino que más bien está llevado por las cosas transitorias del mundo: En tal caso, dice Kierkegaard, el yo no existe, nada representa en sí mismo, sino que "en lugar de un yo, no deviene más

que una cifra, otro ser humano más, una repetición más de un eterno cero" (*Tratado de la desesperación*, p. 52).

Heidegger ha tomado sin duda esta sugestión del filósofo danés y la ha calificado como existencia *inauténtica*; como "el hombre" en general, "uno de tantos", "un cualquiera", el *Man*, o el *on*, el *se* castellano en "*se* dice".

c) La existencia auténtica.

La existencia auténtica es lo contrario. El yo que antes estaba como perdido en el mundo ahora *se encuentra a sí mismo.* Toma o tiene la conciencia de su propio existir y emerge de entre los yo indefinidos de la humanidad. Para llegar a esta existencia auténtica, el medio, el camino es *la angustia.* La angustia viene a constituír de esta manera o el medio o la tabla de salvación del yo para pasar de la existencia inauténtica a la verdadera existencia o existencia auténtica. Pero es más todavía, la angustia viene a constituír la esencia misma del hombre. Sentir la angustia es esencial al hombre, es su verdadera esencia además de ser el medio para conquistar la existencia auténtica.

d) La angustia.

Veamos cómo esta existencia auténtica se revela en la angustia y, por ésta, aparecen los constitutivos esenciales de la existencia humana. Los temas que con mayor frecuencia aparecen bajo la inspiración del existencialismo rodean la angustia como contenido de ella: ser arrojado en el mundo; posibilidad; opción; la nada; la muerte; la caída; el pecado; la temporalidad; son motivos comunes a todos los existencialistas y tienen su raíz en la angustia, o mejor constituyen la esencia de la angustia como la angustia constituye a su vez la esencia de la existencia humana. Indiquémos brevemente cómo van apareciendo esos elementos en la

existencia humana y obtendremos el núcleo central de la experiencia existencialista.

El ser que se halla perdido en el mundo llega alguna vez por un acontecimiento que lo sacude en sus más íntimas capas ontológicas, a adquirir una especial conciencia de sí mismo, de su peculiar manera de estar en el mundo. Y esta conciencia de su peculiar manera de estar en el mundo necesariamente produce en él la angustia. Porque se encuentra en el mundo como *arrojado*, como *abandonado*. Cuando el yo tropieza con un obstáculo que no puede superar, con algo imposible para él, es cuando se da cuenta de su oposición con el no-yo y de su estado de impotencia y de imposibilidad; ha de valerse por sí mismo; se hallará abandonado a sí mismo ante lo que con frecuencia es para él imposible. Este sentimiento original se acentúa cuando es la misma existencia total del yo la que se halla en peligro. En tal experiencia es natural que surja la angustia en el seno mismo de la existencia humana. La angustia que estaba latente, que era la existencia misma, pero que no había tenido ocasión de manifestarse.

Elementos constitutivos de la angustia.

Tres son los elementos constitutivos de la angustia: *el estar arrojado o abandonado en el mundo; la posibilidad,* o el dilema de opción entre la nada y el ser; y en fin *la caída* o *la conciencia del pecado.* He aquí cómo resume uno de los mejores expositores y críticos de Heidegger su doctrina sobre este contenido esencial de la angustia, que es a la vez la estructura esencial de la existencia:

"Nuestro análisis de la angustia, sentimiento de la situación original, ha justificado nuestra esperanza de encontrar una vía de acceso a una visión de conjunto de la estructura fundamental del *Dasein*.

"Nos es necesario ahora explicar los datos obtenidos, hacer bien patente lo que ellos nos enseñan acerca de esta estructura del *Dasein*.

"Estos datos se reducen a tres capitales:

"1) El *Dasein* se manifiesta a sí mismo como una existencia *ya* arrojada y abandonada en el mundo, derelicción ante la cual el *Dasein* experimenta la angustia.

"2) En segundo lugar esta misma existencia se manifiesta como obligada a elegir entre dos posibilidades fundamentales: o asumir un destino personal (cuya naturaleza está todavía por precisar), o bien ocultarse esta posibilidad abandonándose al mundo inmediato. La angustia nos revela el-ser-en-el-mundo, ante todo como un poder-ser, un *In-der-welt-sein-können*.

"3) Finalmente, y esto no nos lo da directamente la angustia, sino que fluye de su poca frecuencia y del empeño encarnizado del yo gregario, el *Man*, por ahogarla, hay en el *Dasein*, arrojado al mundo y forzado a tomar una opción decisiva, una tendencia casi incoercible a optar en el sentido de la repulsa de sí mismo. Tal como existe de ordinario, el *Dasein*, está *ya* siempre arrojado y caído en el mundo de sus preocupaciones, está ya siempre esclavizado al *Man*, al impersonalismo gregario. De hecho el descubrimiento de la opción posible no se hace sino por la reacción contra la prosecución y continuación de la caída, la cual se manifiesta siempre como algo que *ya ha sido elegido*, o como *ejerciéndose de hecho*.

"A quien trata de adquirir una noción de la estructura indiferenciada del *Dasein*, le es necesario y le basta concebir ésta de manera que los tres datos que acabamos de descubrir sean ligados orgánicamente. Estos tres datos son: derelicción, poder ser y caída. Ahora bien, esta condición de orgánico vínculo entre esos elementos se obtiene

al considerar el cuidado (Sorge) como la naturaleza última del *Dasein*" (W., ps. 132-133).

Como es fácil de adivinar, en estos tres elementos están implicados los temas que con mayor frecuencia aparecen vinculados al existencialismo. En primer lugar el hombre aparece como algo *abandonado, arrojado al mundo*, librado a sus propias fuerzas en la lucha con las circunstancias que lo van rodeando y como formando parte de su propia existencia. Esta conciencia de abandono da a la vez la sensación de la inseguridad en la existencia. Pero todavía aparece más clara esta inseguridad porque la existencia humana se halla continuamente como obligada a elegir entre posibilidades que definen en su múltiple variedad dos maneras de su existencia: la nada y el yo. Según la elección, según la opción que el hombre realice, él presiente que puede perderse totalmente o ganarse totalmente.

e) La nada.

Esta situación, este estado de posibilidad, de opción en donde aparece la libertad esencial del hombre (libertad que en algunos existencialistas está unida a una *necesidad* de elección!), pone al hombre frente a la nada. Y por lo mismo, al poner al hombre frente a la nada es cuando le hace sentir con más fuerza la realidad de su propio yo. Por eso la nada juega un papel importante en la existencia humana, algo así como formando parte de ella misma. Porque es esencial para el hombre sentirse continuamente como amenazado por la nada. La nada es para el hombre salvadora en la misma forma en que Kierkegaard dice que la angustia o la desesperación son las mejores educadoras del hombre.

"En esa clara noche que es la nada de la angustia es donde surge la originaria patencia del ente *como tal ente*: que es *ente y no nada*. Pero este «y no nada» que añadimos

a nuestra elocución no es, empero, una aclaración *subsiguiente*, sino lo que *previamente posibilita* la patencia del ente en general. La esencia de esta nada originariamente anonadante es: *que lleva al existir, por vez primera, ante el ente en cuanto tal.*

"Solamente a base de la originaria patencia de la nada puede la existencia del hombre llegar al ente y entrar en él. Por cuanto que la existencia dice por esencia relación al ente, al ente que no es ella y al que es ella misma, procede ya siempre, como tal existencia, de la patente nada.

"*Existir* (ex-sistir) significa: *estar sosteniéndose dentro de la nada.*

"Sosteniéndose dentro de la nada, la existencia está siempre *allende* el ente en total" (*E.M.*, ps. 40-41).

f) La muerte.

Como ser, el hombre se halla frente a la nada, lo que experimenta, por cierto, porque el ser humano es posibilidad y puede dejar de ser.

De una manera especial el ser siente esa posibilidad de dejar de ser que es la muerte, y con eso aparece el otro elemento familiar a los existencialistas: *La muerte* que hace sentir la vida. La muerte es la cesación total de existir, es una expresión total de la nada de nuestro ser, al que acecha continuamente. Cuando el hombre vulgar olvida la muerte a la vez se olvida a sí mismo y a su propia existencia para sumergirse en las cosas del mundo. Pero la muerte lo mismo que la nada es lo que nos hace sentir vivamente nuestro ser. Los existencialistas, en especial Heidegger, se empeñan en hacer ver cómo la muerte es una parte esencial de la estructura del ser humano, y cómo ella ha de revelarnos precisamente nuestro propio yo, y adquiere por lo mismo un sentido existencial o, mejor dicho, se lo da a nuestra propia existencia. La muerte pertenece al ser-

en-el-mundo en cuanto tal y está, en cuanto necesidad ineludible, incluída en él. La esencia del cuidado, que nos revela la angustia, es una muerte constante, un ser-para-la-muerte (sein-zum-Tode) (*S.Z.*, 252).

La muerte no es, por tanto, un mal sino como un acabamiento, una totalización de nuestra existencia. Así la muerte tiene un sentido por sí misma. Tal es el concepto que Heidegger tiene de la muerte, pretendiendo que no es ella un mal y que el ser-para-la-muerte no significa en el hombre una desgracia sino que viene a ser la integración de su existir total y en ese sentido hay que entenderla.

g) *La conciencia del pecado.*

El tercer elemento de la angustia, que es *la caída*, está íntimamente relacionado con *la conciencia del pecado*. La caída se manifiesta en esa tendencia casi incoercible a optar en el sentido de la repulsa de sí mismo. Es decir, en la tendencia del hombre hacia lo malo, hacia el vicio, hacia la dispersión del yo.

Esa tendencia es la que nos revela el estado del hombre en pecado. Para Kierkegaard es una revelación de un pecado anterior en el que estamos sumergidos, y que nos afecta a cada uno individualmente, haciéndonos pecadores. Para Heidegger la caída es algo que *ya* ha sido elegido con anterioridad por el *Man* y en eso consiste el pecado. Es evidente que en el caso de Heidegger no se puede hablar con propiedad de pecado. Puede ser una falta o una deficiencia, pero no un pecado *imputable* al individuo, ya que no se trata de algo que haya sido previamente elegido, de alguna manera, pues esa tendencia hacia el mal se nos da ya simplemente hecha con nuestra existencia humana; el estar arrojado en el mundo no depende de nosotros, pues *nos encontramos arrojados*, no nos arroja-

mos nosotros en el mundo. No es posible hablar de pecado en las explicaciones que Heidegger da de la caída. Es cierto que vivimos en un *estado* de opción entre lo bueno y lo malo, entre el ser y el no ser. Es cierto que sentimos esa tendencia, ese peso hacia abajo que nos impulsa hacia el no ser. Pero también es cierto que ello no depende de nosotros, y que por lo tanto *en ese sentido* no puede hablarse de pecado; ese estado revela o puede revelar una situación o estado de pecado, pero no es la filosofía la que podrá aclarar en definitiva el misterio de esa trágica situación humana. Mejor dicho, para la filosofía ese misterio seguirá siendo siempre un misterio.

h) *La temporalidad.*

De todos estos elementos que constituyen la estructura de la existencia humana brota por así decirlo o, mejor dicho, se nos muestra lo que constituye su fondo íntimo: *la temporalidad.*

No se trata aquí, según Heidegger, de la concepción vulgar del tiempo sino de algo más profundo. La esencia misma de la angustia que contiene los tres elementos indicados anteriormente (la derelicción, la anticipación y la caída), corresponde a los tres momentos o éxtasis que determinan el tiempo: el presente, el pasado y el futuro. Si esos tres momentos de la angustia constituyen un todo esencial en la vida humana es porque no son otra cosa en su conjunto que un desenvolvimiento temporal, cuyas tres fases representan una totalidad perfecta. Es decir tres fases que son la unidad de una temporalización.

No vamos a seguir a Heidegger en sus análisis sobre la temporalidad. Análisis prolijos que por cierto constituyen la parte más débil, más confusa y menos aceptable de toda su obra, a pesar de ser su punto culminante. Creemos que con frecuencia aquí más que en ninguna otra parte

se está forzando la experiencia de la situación original para acomodarla a una tesis preconcebida.

En los tres momentos de la angustia descubre Heidegger los tres elementos del tiempo, el presente, el pasado y el futuro. En realidad se comienza por el pasado. El sentimiento original tiende a revelarnos ante todo nuestra derelicción original, el hecho de que estoy arrojado en el mundo sin haber elegido yo esta existencia. Este hecho pertenece al pasado. El *Dasein* se coloca por este sentimiento frente a su pasado. Pero el momento esencial de la existencia auténtica no radica en el pasado sino el futuro. Este futuro lo hallamos en la *posibilidad*: es decir, en el hecho de que el yo se encuentra no sólo arrojado en el mundo sino frente a posibilidades, que se reducen siempre a dos especies, la de una existencia auténtica y la de una existencia inauténtica. El ser abandonado se encuentra así como un poder ser, como un proyecto de posibilidades, todo lo cual pertenece al futuro. Y comoquiera que de la aceptación o de la opción de una determinada posibilidad dependerá que el ser se decida por su existencia auténtica o inauténtica, de aquí que el futuro representa el momento capital en la existencia humana. La existencia auténtica será, pues, "la aceptación silenciosa y angustiosa de la culpabilidad fundamental [la derelicción o el estar arrojado en el mundo], que comprende anticipadamente todas las posibilidades del *Dasein*, puesto que se confunde con la anticipación misma de la muerte. El momento capital [de la existencia auténtica] es aquí la anticipación. El acto por el cual el *Dasein* asume su finitud radical es indiscernible de la proyección de esta finitud hasta en la misma muerte. Sólo previendo mi muerte, percibo mi finitud como irremisible...". "La aceptación de la finitud (de la culpabilidad) requiere, sin embargo, todavía otra condición. No asumo verdaderamente esta finitud, sino en cuanto que la veo en su término por

la anticipación de la muerte, y en su origen, por la repetición de la derelicción...". "El acto constitutivo del porvenir es la anticipación, el que engendra el pasado es la resurrección o en lenguaje de Heidegger (tomado de Kierkegaard), *la repetición*. Recordémoslo: por el doble movimiento que acabamos de describir, el *Dasein* auténtico acepta la situación. Desde el momento en que gracias a este esfuerzo, acepto mi finitud, veo y vivo mis tareas, todas las cosas, el mundo y Dios mismo, tales como son y tal como yo soy. Por la aceptación, estoy *en situación* de ser lo que soy, de hacer lo que hago en el conveniente horizonte. La aceptación me hace todas las cosas presentes, tal como ellas son, es decir, como etapas en el camino que va de la derelicción en el mundo hasta la muerte. La aceptación determina un presente provisto de *presencia*, de la densidad de todas las presencias de que el hombre es capaz. ¿Se dirá todavía que estas presencias son fantasmas? Mas ¿por qué ha de aspirar el hombre a una plenitud que por naturaleza le está negada? Uno posee las presencias que uno mismo es: ¿cómo puedo esperar ya «presencias totales», cuando mi finitud me impide ser nunca totalmente presente a mí mismo? Podemos ahora resumir la temporalidad de la existencia auténtica diciendo: la anticipación de la muerte, resucitando, repitiendo la derelicción, hace brotar la presencia de lo que *es* para el hombre" (W., 216-218).

La esencia de la existencia humana aparece, pues, como algo temporal, como temporalidad. Y por lo mismo aparece como histórica, o, mejor dicho, como historicidad. Es fácil concebir la existencia humana como un desplegarse de los tres momentos, pasado, presente y futuro, que constituyen a la vez la temporalidad y la historicidad.

Cabe decir que aquí termina el análisis de la existencia humana según Heidegger. Se reduce, por tanto, a una aceptación consciente de la finitud que uno es, a colocarse

en el horizonte conveniente de la existencia humana aceptándola tal como es en su derelicción o en su estar arrojado en el mundo y en su anticipación, es decir, en su ser de moribundo o de ser-para-la-muerte. Nada más aparece, según Heidegger, en el horizonte de la existencia auténtica humana.

Hasta qué punto este análisis de la existencia resulte exacto y completo deberemos estudiarlo más adelante. Fácil es ver que este análisis, en el cual creemos haber dado los momentos culminantes del pensamiento de Heidegger, no agota toda la experiencia del existir humano.

PARTE SEGUNDA

OBSERVACIONES CRÍTICAS

Hemos reunido los elementos principales de la interpretación existencialista del hombre, según Heidegger. Por supuesto, ha sido imposible reflejar en pocas páginas muchísimos e interesantes matices del pensamiento heideggeriano. Por lo mismo no podremos referirnos con precisión a algunos problemas filosóficos, tal como aparecen resueltos o no resueltos por Heidegger. Pero tenemos ya una buena base en sus afirmaciones centrales, claramente expuestas por él y fáciles de reconocer. Confrontémoslas ahora con nuestra experiencia de la realidad y con los principios fundamentales de la filosofía cristiana.

A) *Valores positivos.*

a) Espíritu realista inicial. — El problema de la metafísica es planteado vigorosamente en las primeras páginas de *Sein und Zeit* con un espíritu realista innegable. Frente a los vaivenes de la filosofía entre el idealismo y el positivismo antimetafísico, Heidegger vuelve decididamente a la metafísica del ser. La pregunta de la tradición helénica y escolástica resuena vigorosamente en Heidegger y por él ha vuelto más decididamente que nunca la filosofía moderna a preguntarse: "¿Qué es el ser?".

Con este mismo espíritu realista elige Heidegger el punto de partida y el método de la descripción o mostración fenomenológica "sin presupuestos" anteriores a los

datos de la realidad. En teoría, como ya hemos indicado, nada se puede reprochar a esta actitud. Pero en la práctica es difícil desentenderse de todo presupuesto, y algunos críticos observan que la investigación de Heidegger está, por lo menos en parte, hecha en una orientación pre-determinada.

b) Valor del individuo (Dasein).

El resultado práctico ha sido ciertamente una aceptación de la realidad y del valor del individuo humano como tal. Es ésta una característica del existencialismo. Ante la absorción de la realidad del individuo por un panteísmo idealista, en el que sólo tiene realidad lo universal, y aun frente a la tendencia de las filosofías realistas tradicionales en las que el estudio de las esencias abstractas tiene un puesto preeminente, Heidegger, como antes Kierkegaard, acentúa la primacía de la realidad del individuo. El fondo de verdad de esta tesis es sin duda muy estimable, y del todo de acuerdo con la filosofía cristiana en la que el individuo mantiene su propia realidad frente —aunque con dependencia— al ser absoluto.

c) La finitud, esencia del hombre.

No está menos de acuerdo con la experiencia y con los principios y el espíritu de la filosofía cristiana, el reconocimiento de la finitud esencial del hombre. Ante la deificación del hombre convertido en Absoluto, el tema de su finitud radical, de su esencial insuficiencia, *puede ser* para la inteligencia, como en la realidad es, la base de una esencial dependencia de lo infinito. Y *toda* la analítica existencial de Heidegger pregona los temas de la limitación y contingencia del ser humano: angustia, posibilidad, conciencia de pecado, nada, muerte, temporalidad. Todo esto es un sub-stratum sobre el que *se puede* edifi-

car una teología cristiana..., a condición de que se *completen fielmente* las experiencias.

B) *Valores olvidados.*

Pero, inmediatamente, surge una pregunta inquietante: ¿Y a *esto* se reduce la existencia humana? ¿Es esto precisamente esa realidad que yo experimento en mí mismo? Una realidad compleja, una vida que brota a borbotones, angustiada, pero llena de un impulso extraño, que se manifiesta en un sinnúmero de aspiraciones, de sentimientos, de situaciones, pequeñas y grandes, agradables y desagradables, superficiales y profundas, trascendentes e intrascendentes, particulares porque me parece que las vivo yo solo y universales porque me parece que afectan a toda la humanidad. Pero enseguida aparece la realidad humana como desbordando el cuadro estrecho y sombrío que Heidegger nos ha descrito. El hombre está mucho más allá del cuadro de la existencia humana trazado por Heidegger.

Procuremos concretar algunos elementos que no han sido aprisionados en las mallas del análisis existencial de Heidegger.

a) *La felicidad de ser.*

Decir que la esencia del hombre es la angustia, es verdad, pero sólo a medias. Si examinamos nuestro propio ser, hallaremos, sin duda, en el fondo, la angustia, la continua inquietud; pero no *ella sola.* Junto a la angustia, junto a la inquietud, encontramos a través de toda nuestra vida, una luz de felicidad, de satisfacción y de plenitud que no es, por cierto, *angustia.* Hay situaciones humanas en las que la angustia parece quedar en absoluta penumbra y sólo experimentamos una sensación de plenitud, de saciedad, de bienestar inefable. Nos parece que somos per-

fectamente dueños de nosotros mismos y que estamos en un estado en que ya nada más nos falta. La mamá que está acariciando y cuidando a su hijo pequeño, es casi tan feliz, pero con una felicidad conscientemente vívida, como el niño que vive despreocupado y feliz en el mundo de sus juguetes. El santo que en sus momentos de recogimiento se siente en lo más íntimo unido a Dios, plenamente saciado en las aspiraciones de su ser, experimenta una felicidad, una dicha, una perfección, una plenitud de ser que en ninguna manera puede ser reducida a la angustia. Todos en nuestra vida conocemos esos momentos, como conocemos también los momentos de una profunda angustia en que el mundo parece anonadado para nosotros.

He aquí un elemento de la existencia humana del todo olvidado por Heidegger. Pero ha olvidado también algo más importante. Y es que la angustia del ser, el sentimiento de la nada, no son precisamente *los más originales* en el hombre, sino que, por muy esenciales que le sean, son sin duda posteriores a otros sentimientos más profundos ontológicamente. La angustia y la nada no pueden amenazar sino a lo que *ya* está, de alguna manera, en posesión del ser. Sólo puede angustiarse el que posee, sólo puede temer la nada el ser, como sólo puede angustiarse ante el peligro de ser pobre el que *es* rico. Querer definir la existencia humana por la angustia sería lo mismo que querer definir el organismo humano por las enfermedades que de suyo lleva consigo.

Se podría decir que en la angustia es cuando el hombre conoce más lo que es, porque frente a la nada es cuando más siente su propio ser. Y por ello, el yo queda como perdido a sí mismo cuando no vive en la angustia y cuando no está suspendido de la nada. Por eso Heidegger llama existencia inauténtica a la existencia no angustiada.

Pero no es exacto que todo sentimiento que carece de angustia pertenezca a la existencia inauténtica, y signifique una dispersión del yo, un perderse en el mundo. Las situaciones de felicidad y de plenitud de ser que hemos descrito anteriormente, la mamá feliz con su hijo y el santo lleno de plenitud espiritual en su oración y en su vida de unión con Dios, lejos de sentir una degradación, una pérdida del yo, encuentran su propia personalidad más acentuada y más poseída en esa situación en que la angustia casi ha desaparecido. ¿No indicará todo esto que la angustia es para la existencia humana como la fiebre para el organismo, una defensa contra ciertos ataques que querrían perderlo, un estado pasajero, propio del que está en camino, en lucha, en prueba y, por lo tanto, hacia una *nueva situación* más definitiva? Estos aspectos están enteramente olvidados por Heidegger; pero evidentemente reflejan o expresan la realidad profunda de la existencia humana.

No sólo en el análisis individual resulta incompleto Heidegger, sino también si ampliamos el campo de nuestra observación humana. Hasta qué punto la experiencia del yo individual pueda y deba ser completada por las experiencias comunes a los *otros* yo, lo indicaremos más adelante. Creemos que hay un puente de comunicación por el que podemos hacer valederas las experiencias comunes. Además, *el hecho* de que en las mismas apreciaciones de nuestras experiencias personales influyen las experiencias ajenas es innegable. Ahora bien; si es cierto que en la humanidad flota un ambiente de angustia, de inquietud, de inseguridad y de insatisfacción, lo que da el marco para la interpretación pesimista del hombre; no es menos cierto que la vida humana, *en su conjunto*, se desarrolla también en un marco de satisfacciones, de goces, de sensación de vida, que compensan y a veces superan la angustia de que

nos vemos rodeados con frecuencia. Si nos situamos en una arteria céntrica de alguna gran ciudad recibiremos la impresión de que todo en ella es actividad, felicidad, iniciativa, espíritu de empresa, vitalidad, esperanza, progreso. Veo que pasa una ambulancia, pero antes han pasado cien coches en los que sólo se respiraba vida. La masa humana se desliza con agilidad, sin sentir el peso de la enfermedad, de la vejez o del pesimismo. Podemos decir, por tanto, que ésta es la nota característica de la humanidad. No ignoramos que hay hospitales en la ciudad, muchos hospitales, muchos enfermos; no ignoramos que hay pobreza y que hay muerte, mucha indigencia y cada día numerosas tumbas que se abren y numerosos corazones que quedan heridos; pero todo eso aparece sobrepujado, no sólo meramente encubierto, por el torrente de vida, de actividad, de goce, de ser que experimentamos palpablemente en la humanidad. Sin llegar a una concepción ingenua, optimista, podemos y debemos excluír la concepción de la existencia humana como constituída en su esencia sólo por la angustia. La experiencia nos dice que esta interpretación es *incompleta*.

b) Más allá del tiempo.

La temporalidad. Otro tema de la analítica existencial de Heidegger. El hombre evidentemente está sumergido en la temporalidad. Si se le quiere llamar *pura temporalidad,* hay fundamento para ello; pero ¿es exacto en *todo* el sentido de la palabra? ¿Es cierto que el hombre *sólo* se mueve dentro del horizonte de la temporalidad? La reflexión sencilla sobre nuestro existir nos lo presenta como temporal, pero también como *superando la temporalidad misma.* No sólo tiene el hombre una *idea* de la eternidad, sino que tiene una *aspiración* de eternidad. La idea y la aspiración se completan. Y el sentido de la inestabilidad temporal se

halla en el hombre compensado o *completado* por el sentido de la permanencia intemporal. ¿Por qué Heidegger no analiza lo que representa nuestra idea y nuestra aspiración *incoercible* a una *supervivencia*? Es éste un elemento innegable y que no se puede eliminar diciendo que es una ilusión de nuestro yo. La aspiración es algo *real* que se descubre en todos los hombres y que muestra, por tanto, algo *esencial* al yo. Pertenece a la *estructura* del yo humano. Por consiguiente, debe dársele, por lo menos, el mismo valor que a las demás estructuras. La realidad es que el hombre es una mezcla de temporalidad y de permanencia, una mezcla de tiempo y de eternidad. Se halla sumergido en el tiempo, pero parece sacar la cabeza por encima del oleaje temporal y asirse a lo eterno. Los neoplatónicos usaron una hermosa metáfora para expresar esta realidad. El hombre, decían, está, no en el tiempo ni en la eternidad, sino en el horizonte en que ambos se juntan. Heidegger ha utilizado la misma metáfora pero en un sentido unilateral. El horizonte del "*Dasein*" es la pura temporalidad. Nuevamente nos hallamos ante una expresión *incompleta* de la existencia humana.

c) "Hacia" lo Absoluto.

Y llegamos a señalar otro elemento que falta en Heidegger. Ya lo hemos indicado. La aspiración a la eternidad no es sino una expresión de *algo más íntimo y existencial en el hombre mismo*. En esta vida de angustia, y aun en la vida de felicidad parcial y relativa que hemos descrito, está entrañado un impulso que la experiencia nos revela en cada momento: es el impulso profundo de nuestro ser hacia una *satisfacción completa*, hacia una *plenitud de realidad*, hacia "*algo absoluto*". La aspiración, la tendencia a lo absoluto en el hombre es innegable. Éste es el hecho. La interpretación puede tomar dos caminos. Esta

aspiración ha de quedar trunca o ha de quedar satisfecha. Estamos en un punto crucial para el existencialismo, pero que Heidegger ha ignorado. Sin embargo, *el hecho* de que estamos *ontológicamente* suspendidos por una aspiración de lo absoluto, es innegable.

Las consecuencias inmediatas del existencialismo de Heidegger no son, por cierto, una visión consecuente del hombre. Éste aparece como incompleto, como fracasado, como irrealizado. Todos los esfuerzos que hace Heidegger para que la muerte no sea concebida como el último fracaso del hombre, nos parecen inoperantes. No queda más remedio que aceptar esa realidad de angustia, de temporalidad, de limitación y de esencial insatisfacción, en otras palabras, de fracaso, que es el hombre. Heidegger no quiere utilizar estas expresiones, pero la realidad es ésa. Es cierto que él confiesa que su obra no está terminada. Pero también es cierto que los elementos de la analítica existencial que él deja en olvido son tan importantes que no se explica cómo no los ha señalado enseguida. Todo ello induce a creer que no les da su debido valor y, más todavía, que ha seleccionado dichos elementos con un criterio predeterminado. Esta conclusión no nos atrevemos a formularla con absoluta certeza, ni con tanta como lo hace de Waehlens, porque el hecho de que no haya encontrado la solución positiva, puede ser tomado en el sentido no de una repulsa definitiva, sino de que no está seguro todavía de su pensamiento. Esto último parece haber confesado en su *Carta sobre el humanismo*, al decir que la sección III de la parte I de *Sein und Zeit*, en la cual daba la vuelta de "Ser y Tiempo" a "Tiempo y Ser", "fue retenida porque el pensar falló al querer decir suficientemente esta vuelta y no pudo ejecutarlo con ayuda del habla de la metafísica" (p. 15).

En cuanto al problema de Dios esencial a la filosofía cristiana —y a toda filosofía— la prescindencia de *Sein und Zeit* no puede llamarse definitiva, pero sí muy sospechosa. En la citada *Carta sobre el humanismo*, se mantiene en la misma actitud; ni un paso más, donde se exigía, casi por el contexto mismo, alguna afirmación: "Si aparece —y cómo aparece—, si ingresan, se presentan y retiran el Dios y los dioses, la historia y la naturaleza, en el despejo del ser —y cómo acontece tal—, todo esto no es decidido por el hombre" (p. 17). Nada más. En la página siguiente dice: "El «ser» —eso— no es Dios, ni es fundamento del mundo. El ser es más amplio, lejano que todo ente". La frase no puede ser más ambigua. Si se trata del "ser" en abstracto, sería *algo* comprensible. Si se trata del "ser" tal como *existe,* ¿qué significado puede tener? ¿Qué "ser" (aunque se tome no como "ente" sino como verbo "*einai*") puede ser algo que no sea Dios, o el mundo, o el hombre, siendo el ser en que todos ellos aparecen?

Heidegger, por ser incompleto, por no querer pronunciarse *íntegramente* sobre la experiencia existencial (él sabrá por qué), *de hecho* resulta oscuro y contradictorio. Sartre lo ha interpretado así: "el hombre es eso y *sólo* eso", ha dicho Sartre con claridad, y ha afirmado al hombre como absurdo.

Pero es posible seguir adelante, sin contentarse con los elementos negativos, y eso es lo que han hecho otros filósofos existencialistas. Vamos a recoger una página de uno de ellos, y a continuar luego, por nuestra parte, la reflexión dentro de la realidad humana, que nos llevará a la filosofía cristiana.

d) Cómo puede el existencialismo ir "hacia" Dios. Un ejemplo.

Tal vez uno de quienes con mayor claridad ha concretado el elemento existencial de lo absoluto en el hom-

bre, ha sido *Xavier Zubiri.* Utilizando elementos del mismo Heidegger, de Gabriel Marcel y de Max Scheler, ha descrito el elemento de unión entre el hombre y Dios como constitutivo del ser mismo del hombre. Vamos a resumir su pensamiento trascribiendo los párrafos centrales del interesante capítulo que dedica a nuestro objeto en su libro *Naturaleza, historia y Dios*: "El hombre existe ya como persona en el sentido de ser un ente cuya entidad consiste en tener que realizarse como persona, tener que elaborar su personalidad en la vida... Esto que le impulsa a vivir no significa la tendencia o el apego natural a la vida. Es algo anterior. Es algo en que el hombre se apoya para existir, para hacerse. El hombre no sólo tiene que hacer su ser con las cosas, sino que, para ello, se encuentra apoyado «a tergo» en algo, de donde le viene la vida misma. Este apoyo no es puro punto de apoyo físico. Es apoyo en el sentido de que es lo que nos apoya en la existencia; es lo que nos hace ser. El hombre no sólo no es nada sin cosas, sino que, por sí mismo, no «es». No le basta poder y tener que hacerse. Necesita la fuerza de estar haciéndose. Necesita que le hagan hacerse a sí mismo. Su nihilidad ontológica es radical; no sólo no es nada sin cosas y sin hacer algo con ellas, sino que, por sí solo, no tiene fuerza para estar haciéndose, para llegar a ser... Es decir, el hombre, al existir, no sólo se encuentra con cosas que «hay» y con las que tiene que hacerse, sino que se encuentra con que «hay» que hacerse y «ha» de estar haciéndose. Además de cosas «hay» también lo que hace que haya. Este hacer que haya existencia no se nos patentiza en una simple obligación de ser. La presunta obligación es consecuencia de algo más radical: estamos obligados a existir porque, previamente, estamos religados a lo que nos hace existir. Ese vínculo ontológico del ser humano es «religación»... En su virtud, la religación nos hace patente y

actual lo que, resumiendo todo lo anterior, pudiéramos llamar fundamentalidad de la existencia humana... La existencia humana, pues, no solamente está arrojada entre las cosas, sino religada por su raíz. La religación —religatum esse, religio, religión, en sentido primario— es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia. Por tanto, la religación o religión no es algo que simplemente se tiene o no se tiene. El hombre no tiene religión, sino que, *velis nolis*, consiste en religación o religión. Por esto puede tener o incluso no tener *una* religión, religiones positivas. Y, desde el punto de vista cristiano, es evidente que sólo el hombre es capaz de revelación, porque sólo él consiste en religación: la religación es el supuesto ontológico de toda revelación... En la religión no sentimos previamente una ayuda para obrar, sino un fundamento para ser. Por eso su «ultimación» o expresión suprema es el «culto», en el más amplio e integral sentido del vocablo, no como conjunto de ritos, sino como actualización de aquel «reconocer» o acatar a que antes aludía. Y así como el estar abierto a las cosas nos descubre, en este su estar abierto, que «hay» cosas, así también el estar religado nos descubre que «hay» lo que religa, lo que constituye la raíz fundamental de la existencia. Sin compromiso ulterior es, por lo pronto, lo que todos designamos por el vocablo Dios, aquello a que estamos religados en nuestro ser entero... El problema de Dios no es una cuestión que el hombre se plantea como pueda plantearse un problema científico o vital, es decir, como algo que, en definitiva, podría o no ser planteado, según las urgencias de la vida o la agudeza del entendimiento, sino que es un problema planteado ya en el hombre, por el mero hecho de hallarse implantado en la existencia. Como que no es sino la cuestión de este modo de implantación" (*Naturaleza, historia, Dios.* Ed. Poblet, Bs. Aires, 1948, ps. 371-377).

Una analítica *completa* de la existencia humana nos revela, es verdad, que el existir humano es angustia, nada, muerte, finitud, temporalidad... Pero, *además* de estos elementos, aparece también en la existencia humana una tendencia hacia la vida y hacia el ser, hacia la eternidad y hacia lo absoluto, pasando por encima del tiempo, de la finitud, de la nada y de la muerte; y esa tendencia es expresión de una *actual* participación, relación, unión, posesión en alguna manera, respecto de lo infinito y absoluto.

En realidad, dentro de la escolástica tradicional existe una interpretación del hombre que viene a ser la síntesis, aunque en fórmulas abstractas y por método conceptual, de estas dos tendencias que se revelan en el existir humano. Cuando los escolásticos dicen que el hombre es un ser *contingente*, un "ens ab alio", ponen en él una mezcla de la nada y del ser, una tendencia hacia la nihilidad y una tendencia hacia Dios; tendencias radicadas en la esencia misma del ser contingente y que constituyen su propia esencia. El ser contingente, aunque de suyo es nada, sin embargo está sostenido *por Otro* y aunque de suyo tiende a la nada, ha recibido una riqueza ajena, una participación de Otro, por la cual se sostiene en el ser y tiende hacia el ser y aun hacia la plenitud del ser.

El existencialismo, para ser fiel a su método y a sus existencias, debe ser, ante todo, *integral*. El defecto fundamental de Heidegger es el de *ignorar* elementos esenciales de la estructura de la existencia humana. Por darnos solamente una parte de esa existencia, la parte más agitada y ruidosa del existir humano, olvida su parte más *íntima* y se presta a darnos una existencia humana absurda y contradictoria. El análisis integral de la existencia humana comprende las dos corrientes, negativa y positiva. El existencialismo de Heidegger y sobre todo el de Sartre es un existencialismo incompleto y por eso precisamente, porque

es incompleto en cuanto expresión de la existencia humana, ignora elementos que son esenciales a la vez a la filosofía humana y a la filosofía cristiana.

El análisis existencial debe darnos una descripción completa de la realidad del hombre y aun de la realidad en general. ¿Cómo será ello posible? Creemos que puede prolongarse el existencialismo, o, tal vez mejor, puede y debe superarse continuando *su propio método*.

PARTE TERCERA

MÁS ALLÁ DEL EXISTENCIALISMO

El análisis integral de la existencia humana nos muestra, como hemos visto, dos vertientes: una hacia el no ser, hacia la nada; otra hacia el ser, hacia lo absoluto. Son las dos vertientes del "ens contingens".

En los seres irracionales estas dos vertientes están unidas en una forma puramente externa, si vale la expresión. No se dan ellos cuenta de que están en esa situación, no pueden mirar hacia uno y hacia otro lado, ni pueden elegir entre esos dos "hacia". Carecen de opción, y se puede decir que ellos por sí mismos no se arraigan en el ser, ni son capaces tampoco de tender por sí hacia la nada. Si existir es estar "*extra causam*", los seres irracionales están simplemente "*extra causam*", sin tender hacia su principio ni hacia su fin. Se podría decir que los seres irracionales son puramente "*sistentes extra causam*", ex-sistentes.

En los seres racionales la existencia adquiere una estructura especial. Participan más de la esencia del existir, son más existentes en cierto sentido, tienen más autonomía ontológica porque "sistunt *magis* extra causam" en cuanto tienen *independencia*, u opción hacia el ser y hacia el no ser. Pero, en otro sentido son más existentes también, es decir, poseen la perfección que indicamos en el existir, más entrañablemente, porque están más cerca del fundamento de la existencia, de la raíz del ser, ya que tienen la posibilidad de elegir "hacia" el ser.

A) *Existencia, ec-sistencia, in-sistencia, sistencia.*

Como vemos, pues, en la existencia humana contingente aparece un elemento más allá del puro existir. Heidegger lo ha querido notar. En su *Carta sobre el humanismo*, Heidegger precisa la noción de existencia dándole un sentido más profundo, aunque, según él, dicho sentido estaba ya indicado en sus escritos anteriores y, sobre todo, en *Sein und Zeit*. En efecto, la existencia que muchos han visto en *Sein und Zeit*, la existencia de que hablan comúnmente los mismos existencialistas, es la que los escolásticos han venido designando como la *actualización de la esencia*. Cuando el mismo Sartre dice —escribe Heidegger— "la existencia precede a la esencia, él entiende aquí *existencia* y es-sencia en el sentido de la metafísica que desde Platón dice: la *essencia* precede a la *existencia*. Sartre le da vuelta a esta frase. Pero el reverso de una frase metafísica sigue siendo una frase metafísica. Como tal, continúa ella, con la metafísica, en el olvido de la verdad del ser. La filosofía puede determinar la relación entre *essencia y existencia* en el sentido de las controversias de la Edad Media, o en el sentido de Leibniz o de otro modo, pero de todas maneras habrá que preguntar primero por qué destino (= envío) del ser llega al pensar como *esse essentiae* y *esse exsistentiae* esta diferencia del ser. Es digno de meditarse por qué la pregunta por el destino del ser nunca fue planteada y por qué nunca pudo ser pensada. ¿O no es un indicio del olvido del ser, el que las cosas estén como están en lo que atañe a la diferencia entre *essentia* y *existencia*? Podemos suponer que ese destino no estriba en la mera negligencia del pensar humano y menos aún en una incapacidad del pensamiento occidental anterior al nuestro. La diferencia —oculta en cuanto a su esencial origen— de *essentia* (esencialidad) y *existencia*

(actualidad), domina el destino de la historia occidental y de toda la historia determinada por Europa. La frase capital existencia con respecto a la esencia justifica, sin embargo, el nombre de «existencialismo» como un título adecuado a esta filosofía. Pero la frase capital del «existencialismo» no tiene nada, ni en lo más mínimo, en común con la frase de *Sein und Zeit*; aparte del hecho de que en *Sein und Zeit* no puede ser pronunciada una frase sobre la relación entre *essencia* y *existencia*, pues se trata allí de aclarar y preparar algo previo". Pero, ¿qué es ese algo previo? Ese algo previo es lo que Heidegger llama la "*ec-sistencia*". Heidegger distingue, por tanto, entre *existencia* y *ec-sistencia*. La primera es lo que en la Metafísica tradicional se llama *actualidad*, por oposición a la esencia, esencialidad. La *ec-sistencia* es algo previo a la esencia y a la existencia. La *ec-sistencia* del hombre es su sustancia. Heidegger aquí realiza un esfuerzo para pasar de la noción de existencia como acto de la esencia a algo absoluto, es decir, al ser en cuanto ser. La esencia y la existencia nos revelan al *ente*, pero lo que importa es descubrir al *ser*. Lo que interesa a Heidegger ya no es el ente, sino el ser. ¿Qué es, pues, la *ec-sistencia*? Heidegger nos lo declara al decir que, cuando en *Sein und Zeit* (ps. 117, 212, 314) dice: "la sustancia del hombre es la ec-sistencia", no dice otra cosa sino: el modo en que el hombre es esencialmente su propia esencia, es el estar ex-tático en la verdad del ser" (p. 17).

Según esta precisión ulterior que Heidegger hace de su pensamiento, la última determinación esencial del hombre, anterior a esencia y existencia, y aun anterior a "animalitas" y "rationalitas", consiste en ese estar ex-tático en la verdad del ser. Es oscuro el pensamiento, pero parece adivinarse que cuando el hombre se pierde a sí mismo para poseer la verdad del ser, el ser en sí mismo, es cuando

posee su verdadera esencia, que es la *ec-sistencia*. "Ec-sistencia, es estar fuera de sí mismo como "lanzado" por el propio ser en la verdad del ser, para que ec-sistiendo de esa suerte a la luz del ser aparezca (= luzca) el ente como el ente que es. Si aparece y cómo aparece, si ingresan, se presentan y retiran el Dios y los dioses, la historia y la naturaleza, en el despejo del ser —y cómo acontece tal—, todo esto no es decidido por el hombre" (p. 17). He aquí la última idea del *ser*, precisada por Heidegger. En realidad, ya la idea del ser de los escolásticos es de suyo anterior a la *esencia* y a la *existencia*. Y cuando el existencialismo insiste en su análisis de la existencia lo que en realidad pretende es un concepto de la realidad en cuanto tal y, por tanto, de la idea del ser. A pesar de las críticas de Heidegger contra la filosofía tradicional (p. 24), ésta, y en particular la escolástica, han tenido como objetivo el *ser en sí mismo*, y no el puro acto de existir. Pero volvamos a la realidad, a la verdad del ser, a que hemos llegado ahora junto con Heidegger. ¿Determina éste exactamente la esencia de la *ec-sistencia* y de *la verdad del ser*? ¿Determina o puede determinar lo que es el ser, que para Heidegger y para todos es la pregunta de la metafísica?

La falla fundamental de Heidegger es doble. Por una parte, supone que el hombre está "lanzado" por su propio ser para existir como *fuera de sí mismo* en la verdad del ser. Por otra parte, que aquello *en que* el hombre tiene que estar existiendo (la verdad del ser), la realidad en sí misma, no queda determinada por Heidegger. Mejor dicho, niega que el *ser* en el que el ente (Dasein) existe, sea un fundamento del mundo o del hombre.

Heidegger es un metafísico cirujano extraordinario en cuanto al análisis inmediato del ser, pero pierde el contacto con la realidad más íntima del ser. Cuando el cirujano secciona las vísceras animadas, va haciendo cortes y

más cortes. *Si no llega a ver la vida, pierde lo mejor* del organismo que está analizando. A Heidegger le pasa lo propio. Hace análisis maravillosos, agudos, del existir humano, pero ¿ve *el fondo* mismo?

Analicemos la intimidad humana. El hombre está "lanzado", por su propio ser; pero lanzado hacia *fuera de sí*. ¿Cómo puede estar el hombre lanzado por sí mismo hacia fuera de sí? Resulta misterioso. Si está lanzado (pasiva) hay algo que lanza y algo a donde se lanza. Pero, examinando más íntimamente la realidad, veremos que el hombre está "lanzado" de tal manera que para *ec-sistir*, estar en la verdad del ser, *no ha de salir fuera de sí, sino entrar dentro de sí mismo lo más posible*: el verdadero estar en la verdad del ser ec-sistiendo, el verdadero "salir fuera de sí", el verdadero éx-tasis, no es un "salto hacia afuera", sino un "salto hacia adentro"; así lo que se inicia como un éx-tasis, como un *ec-sistir* (es lo único que ve Heidegger) se convierte o se corona o se termina en un *in-sistir*, en la máxima *interiorización* en el ser, posible al hombre. La esencia de la existencia que se inicia en el hombre con la *ec-sistencia*, se completa, se termina y halla su plenitud en la *in-sistencia* (insistere).

Hay, pues, en la existencia humana algo en lo cual ella tiene que estar (= insistere), que es lo que la atrae y la sostiene a la vez. Es lo que determina su dirección hacia lo absoluto, y, por una paradoja, que por cierto no es nueva, sino tan antigua como el hombre que busca lo absoluto, es más interior a la misma existencia humana que ella misma. Estamos de acuerdo con Heidegger en que la verdadera *ec-sistencia* está más allá de la *esencia* y la *existencia* y del "*animal rationale*". Como que es el *último fundamento* de su esencia y de su existencia, de su racionalidad y de su animalidad, de su "humanitas" y de lo más íntimo de su ser. Pero ese fundamento no se encuen-

tra "saliendo" (*ex-tasis* hacia el vacío, hacia afuera), sino "entrando" en sí mismo (*ex-tasis* hacia adentro), para llegar a aquello que es más yo que yo mismo. Estar en él, *in-sistere*, es la verdad del hombre, es la verdad, a su manera, de todo ser contingente. Cuanto más *in-siste*, tanto más está en el ser, tanto más plenitud tiene de ser. Como ya los grandes místicos, y sobre todo San Agustín, experimentaron: Dios es más íntimo al alma que el alma misma; a Dios se lo encuentra en lo más profundo, in summitate animae, *interior intimo meo*. No busques a Dios fuera de ti, sino entrando dentro de ti mismo, de tal manera que, cuando por ese camino de la interiorización en tu yo llegues a salir de ti mismo, *éx-tasis*, es cuando podrás encontrar a Dios. No perdiéndote tú en las cosas exteriores, sino encontrándote a ti mismo. Porque al encontrar a Dios como saliendo de ti mismo, es cuando más que nunca encuentras, de veras, tu verdadero yo. El *éx-tasis* cristiano es un perderse (salir fuera de sí) para encontrarse mejor a sí mismo (entrar dentro de sí, in-sistere) interiorizándose en Dios (in-sistere, simplemente, o en lo Absoluto); porque cuando uno in-siste en algo que no es simplemente Dios, no in-siste en *lo más interior*, en lo absoluto, sino que permanece siempre en cierta exterioridad.

El hombre es así "ser" en tanto en cuanto *in-siste* en su fundamento; in-sistir en el fundamento es participar el ser del fundamento. El fundamento es la Realidad en sí misma; la realidad del hombre es *in-sistir, estar-en* su fundamento participando o siendo Realidad, en cuanto le es posible.

Aparece en este análisis de la esencia del hombre un *doble elemento esencial*: el hombre es in-sistir (insistere), por tanto, el hombre necesita aquello en donde ha de insistir, en último término; lo que ya no in-siste, sino que "siste" (= está en sí mismo), no ha de estar *en otro*. La

in-sistencia del hombre tiene como elemento o estructura necesaria la *Sistencia.* Y ahí termina el análisis de la esencia humana. El hombre está como fundamentado en lo que es absolutamente Sistencia y la esencia del hombre está en in-sistir (in-sistere) en lo absoluto.

Hallamos así el ser, la realidad, como duplicado en una sistencia relativa (in-sistente · en otro), y en una Sistencia absoluta o última, que ya no insiste. Pero, en realidad, estos dos aspectos o realidades están tan íntimamente unidos entre sí que la in-sistencia del hombre no es más que una participación de la misma realidad divina. Participación que tiende a ser la misma realidad, *en cuanto le es posible,* en una medida limitada, pero que llegue a la plenitud de sus posibilidades de participación.

B) *Aplicación a los problemas de la filosofía.*

Con eso entramos en una visión de la realidad en sí misma alcanzada por el camino de la experiencia concreta que ilumina, de manera radical, los problemas de la filosofía y del hombre.

El *ser en cuanto ser, el ser en general, la realidad en sí misma,* ¿qué son? La definición "apto para existir", las definiciones de "esencia y existencia", de "posible y actual", tienen sin duda un sentido verdadero; pero sólo en parte, en lejanía y en esquema, nos dicen que la realidad en sí misma, la realidad en cuanto tal, es con precisión total, esa Sistencia absoluta; y que los seres, los entes, no son más que una especie de imagen y semejanza parcial, de esa misma Sistencia que es comunicada y participada de manera infinitamente rica. No es necesario llegar al panteísmo para concebir la íntima unión de los seres con Dios, puesto que la esencia de éstos está íntimamente ligada con la realidad divina sin que dejen de estar-en-sí, con su propia y distinta realidad. ¿Qué es la realidad del alma

humana, sino una participación de la esencia divina? Pero ¿qué significa *participación*? ¿No es algo *real*, no es una participación en sentido verdaderamente ontológico, y no sólo metafórico? De esta manera el ser de veras, la realidad en sí misma, no es otra cosa que esa realidad divina, participada de manera múltiple por seres individuales, distintos de Dios, creados por Dios, pero que desde el centro de su ser están sumergidos, por así decirlo, en la misma esencia divina. La frase viene enseguida: "in ipso vivimus, et movemur, et sumus". *In-sistere, in-sistencia,* nos dan la más íntima determinación del hombre y nos revelan la determinación de la Realidad en sí misma o absoluta, la *Sistencia.*

En esta concepción o percepción del ser en cuanto ser, de la realidad en cuanto tal (no como fruto de una abstracción) y de la realidad del hombre que es participación de ella, los principales problemas de la filosofía pueden, tal vez, encontrar una solución que para muchos será más asequible que la de una filosofía abstracta.

El problema del conocimiento queda facilitado porque el hombre, el mundo, Dios mismo constituyen una estructura esencialmente ligada entre sí y la distinción entre sujeto y objeto conocido queda, no suprimida, pero compensada por la íntima unión ontológica de todos los elementos de la realidad. Los existencialistas han señalado cómo en la estructura del yo entra el mundo mismo (estar-en-el-mundo). Si el yo está en sí mismo constituído también por el mundo, el contacto ontológico, la relación ontológica entre el yo y el mundo es tan profunda que no parece exacto suponer la necesidad de *un puente* que salve del peligro de falta de objetividad a nuestros conocimientos.

El problema de Dios y el problema de la religión tienen a su vez una solución *concreta* e *inmediata.* Como el

mundo forma parte de la estructura del yo, hemos visto que también este yo se halla por su esencia relacionado con Dios. En la esencia del yo, que es *in-sistere*, está presente y activa la Sistencia absoluta en-la-*que* el hombre *in-siste*. Este "in" es esencia del hombre pero precisamente el "in" sólo es tal con el fundamento "en el que" es. El problema de la existencia de Dios queda resuelto de hecho y sólo resta una ulterior dilucidación de su naturaleza y de sus atributos, para fijar mejor las relaciones del hombre con Dios.

Y aparece, por lo mismo, resuelto en su fundamento el problema de la *religión*. Si la esencia del hombre es *in-sistere*, el hombre se halla *unido* a Dios con unión de *dependencia, re-ligado*, en todo su ser, a Dios. Esta dependencia esencial es el origen de la religión y es su último fundamento ontológico. Porque el hombre es in-sistere, el hombre esencialmente es *religioso* = ligado a su fundamento.

El problema moral es también una consecuencia de la esencia humana *in-sistente*. La dependencia de su fundamento *en-el-que* ha de estar, determina la manera de ser del hombre y las normas esenciales por las que en verdad se ha de arraigar en su ser. Tanto más es el hombre *in-sistente*, cuanto más se ajusta a su moral. O, mejor dicho, tanto más se ajusta a la moral, cuanto más *in-siste* en su fundamento absoluto. Y por lo mismo tanto es más Realidad, cuanto más se ajusta a las normas que lo acercan a su fundamento.

Por casualidad o por fortuna, el verbo *sistere* ha recibido en el lenguaje humano numerosas modalidades. Creemos que ello se debe a que precisamente *sistere* ha venido a ser usado como el *esse*, pero con la ventaja de que es más expresivo, más concreto, más localizador que el abstracto verbo *esse*. Y como *sistere* revela la realidad profunda en sí misma, ha debido recibir las variantes con

que puede uno comportarse frente a la realidad, a una realidad cualquiera, y, sobre todo, ante la Realidad Absoluta, Dios. *In-sistere* da *la situación original*, la esencia del hombre, porque lo coloca en-la-Realidad, "in Sistencia". Pero los demás compuestos del verbo *sistere* nos revelan precisamente las profundas actitudes posibles respecto de Dios: "re-sistere" en el orden moral es apartarse del ser, lo que sólo es posible en virtud de la libertad que el hombre posee, de su capacidad de opción; "per-sistere" nos revela el esfuerzo que el hombre ha de realizar en su conquista por su ser; "con-sistere" nos facilita la solución del problema del conocimiento, ya que participan de la misma Sistencia todos los seres = "consistunt"; "ad-sistere" indica con el anterior, la unión mutua, que une a todos los seres socialmente, por participar de una común Sistencia; el más usado, "ex-sistere", en su *sentido propio* nos revela la distinción radical entre los seres contingentes y Dios; *en sentido propio*, sólo los seres contingentes o creados *ex-sistunt* (están o son *extra-causam*, fuera de su causa); Dios, en cambio, excluye toda causalidad fuera de la cual tenga que ex-sistir; Dios es por sí mismo, está en sí mismo, *Sistit absolutamente*; sólo por esa especial manera de ser de nuestra inteligencia, por la que aplicamos a Dios los nombres propios de las perfecciones creadas, haciendo abstracción de su imperfección, y dándoles un significado más general, se ha aplicado a Dios el verbo *ex-sistir*, haciéndolo sinónimo de *ser*. Otro compuesto de profundo contenido metafísico es *sub-sistere*, sub-sistir: tiene el sentido de lo que está-abajo-de, la *última sistencia*; por eso ha venido a significar con gran acierto, *la personalidad*, la *sub-sistencia*, que es por excelencia el último fundamento ontológico, el último *sub-iectum* (sujeto), *sup-positum* (supuesto), *substantia* (sub-stancia), en griego *hipó-stasis*. Como "substantia", también *sub-sistentia*, tiene como significado pri-

mario la *stantia* o *sistentia*, es decir, el *estar en sí o por sí*, el *no estar sostenido por otro*, el tener autonomía ontológica; y sólo secundariamente el estar *sosteniendo* a otro (sub-sistere) como fundamento. El campo de aplicaciones metafísicas para una mayor comprensión de Dios y de las creaturas es aun muy amplio, como con facilidad se adivina, pero no podemos ahora detenernos en esta atractiva meditación. Baste haber insinuado sus fundamentos y proyecciones.



CONCLUSIÓN

Debemos volver a Heidegger para precisar las conclusiones a que nos lleva nuestro estudio. Ya están apuntadas las principales, pero creemos necesario, aun exponiéndonos a más de una repetición, reunirlas aquí para dar mejor un juicio de conjunto.

Como es sabido, a Heidegger se lo ha interpretado en dos direcciones diametralmente opuestas: según unos, la filosofía de Heidegger es o lleva inevitablemente al subjetivismo antropológico y al ateísmo; según otros, se abre o puede abrirse hacia una concepción general de la realidad y en especial hacia Dios.

Uno de los estudios más serios sobre Heidegger, el de Waehlens, llega a la conclusión, francamente pesimista, de que la filosofía de Heidegger desemboca en un nihilismo mayor todavía que el de Nietzsche: "Kierkegaard es el representante de un nihilismo aún lleno de ilusiones; Nietzsche el de un nihilismo consciente de sí, pero que se esfuerza por superarse; ¿no será Heidegger el heraldo de un nihilismo mayor, de un nihilismo que se busca y se quiere?" (p. 363). El hecho de que Heidegger mantenga una actitud de prescindencia frente al problema de Dios lo interpreta Waehlens como una negación más radical todavía que la de Nietzsche: "El establecimiento de un pensamiento radicalmente liberado de la idea de Dios no puede ser concebido en virtud de la negación de esta idea. Exige ser formulado sin la menor referencia a esta idea. La enseñanza de Nietzsche es ésta: una filosofía sólo podrá

decirse que ha sacudido el yugo de lo divino cuando logre clausurar el círculo de los problemas filosóficos sin hacer uso alguno de la hipótesis teísta. He aquí, al menos en lo esencial, y a nuestro parecer, el alcance profundo y último del existencialismo de Heidegger" (p. 362).

Ángel González Álvarez, en su excelente obra *El tema de Dios en la filosofía existencial*, formula también un juicio negativo sobre la posibilidad de la filosofía existencial para llegar al conocimiento de Dios. Esta apreciación la extiende González Álvarez a toda la filosofía existencial, incluyendo la de Jaspers, y aun la prolongación de la filosofía de Heidegger hecha por Zubiri en su estudio *En torno al problema de Dios*. Según González Álvarez el existencialismo comete el error radical de confundir dos órdenes: el metafísico y el noético. Metafísicamente es un hecho que el hombre en su realidad está unido a Dios y depende de Dios. Pero en el orden del conocimiento, primero debe el hombre conocer mediante la prueba racional de la causalidad la existencia de Dios, y sólo entonces se sabe *religado* a Él.

Esta apreciación sobre el existencialismo es bastante frecuente entre algunos filósofos cristianos.

Sartre claramente afirma que la filosofía de Heidegger es atea. En su conferencia *El existencialismo es un humanismo*, coloca a Heidegger entre los existencialistas ateos: "Lo que complica las cosas es que hay dos especies de existencialistas: unos que son cristianos y entre ellos colocaré a Jaspers y Gabriel Marcel, de confesión católica; y de otra parte están los existencialistas ateos entre los que hay que colocar a Heidegger, a los existencialistas franceses y a mí mismo" (p. 17). "Cuando hablamos del abandono, término del agrado de Heidegger, queremos decir solamente que Dios no existe y que debemos sacar hasta

lo último, todas las consecuencias de esta posición" (ps. 33-34).

Sin embargo, otros han visto en la filosofía de Heidegger el camino hacia la existencia de Dios. García Morente, al final de sus *Lecciones preliminares de filosofía*, dice que la pregunta formulada por Heidegger en su conferencia *¿Qué es la metafísica?*: "¿Por qué existe ente y no nada?", lo mismo que el pensamiento general de Heidegger, y de buena parte de la moderna filosofía, hace navegar el barco de la filosofía hacia un nuevo continente en el cual se vislumbra el alto promontorio de la divinidad (p. 403).

Julián Marías, en su *Historia de la filosofía*, afirma que Heidegger está más estrechamente vinculado a Husserl y a Scheler; "pero por otra parte se enlaza con la más rigurosa tradición metafísica y concretamente con Aristóteles" (p. 410), y no duda en afirmar que la metafísica de Heidegger es "excepcionalmente profunda, rica y sugestiva, a la vez que llena de problemas" (p. 416).

Además de las interpretaciones en sentido cristiano de Bultmann y Reiner en Alemania, tenemos en España una muy precisa y clara terminación de lo que se podría llamar la línea en la cual inicialmente se inspira el pensamiento de Heidegger. Hemos trascrito antes el texto de Zubiri que nos parece de sumo interés.

Por nuestra parte, creemos que para una justa apreciación del valor de la filosofía existencialista de Heidegger debe, ante todo, distinguirse entre los resultados a que lógicamente debe llevar el método y el punto de partida de la filosofía existencial tal como Heidegger los propone en las primeras páginas de su obra *Sein und Zeit*, y los resultados a que de hecho llega, tal como aparece en sus obras, y aun los resultados a que personalmente haya llegado el mismo Heidegger, al parecer no expresados con toda claridad en sus escritos.

Lo que en el secreto de su interioridad opina Heidegger sobre la existencia de Dios y sobre una teoría general del ser a partir del análisis de la existencia humana, no lo sabemos. En sus obras se ha mantenido en una actitud de prescindencia sobre estos puntos. Se puede interpretar esta prescindencia en uno o en otro sentido; pero nada cierto se puede establecer. Si apareciese una obra nueva de Heidegger, o terminase la obra inconclusa comenzada por *Sein und Zeit*, con una franca confesión teísta, tiene Heidegger suficiente base para presentarse continuando su pensamiento anterior. A juzgar, sin embargo, por lo que ha escrito, la inclinación nuestra es que Heidegger subjetiva o personalmente no tiene todavía resuelto el problema.

El contenido de sus escritos, se ciñe a un análisis de los datos inmediatos y parece querer prescindir de ulteriores problemas. Sólo aquí y allá hay alguna referencia a Dios de pasada, y queriendo como mantenerse al margen.

Sin embargo, consideramos como sospechoso el hecho de que su análisis de la existencia humana haya prescindido de aquellos elementos que precisamente parecen conectar al hombre inmediatamente con la divinidad. Y aquí es donde a nuestro parecer está la falla fundamental de Heidegger. Dentro de su mismo punto de partida, dentro de su mismo método, dentro del campo mismo de la analítica existencial humana, *Heidegger es incompleto*: y precisamente por ser incompleto no llega al problema de Dios, y deja el problema del hombre en una radical confusión, que Sartre ha explotado hacia un franco ateísmo.

Pero si Heidegger hubiera sido fiel a su punto de partida y a su mismo método, si hubiera llevado hasta el final un *análisis integral de la existencia humana*, nos habría dado no un hombre irreal, sino al hombre tal como es, y, por tanto, dependiente en su esencia misma de la divinidad.

El paso lo han dado otros, precisamente porque vieron en las premisas del análisis de Heidegger una dirección que si se la prolongaba con fidelidad, debía llevar a Dios.

Aun cuando se esfuerza Heidegger por hacer un ulterior análisis de la existencia del hombre, hemos visto que lógicamente debería haber llegado no a la pura *ex-sistencia*, sino a la raíz más íntima que une al hombre con Dios, a la *in-sistencia*.

Se dice que todo esto es muy exacto en el orden metafísico, pero no en el orden noético, y la filosofía precisamente sigue el proceso noético, y no el metafísico. Aquí estamos en el punto crucial, no sólo de la filosofía de Heidegger sino de la filosofía existencial en general, aun de la filosofía existencialista católica de un Gabriel Marcel. En realidad, estamos ante el problema secular del acceso del hombre hacia Dios por vías racionales o por vías experimentales. No es el existencialismo el que con exclusividad posee el método de la experiencia para llegar a lo absoluto. Hay una fuerte tradición en el cristianismo, cuyo primer gran representante es San Agustín, que ha tenido sus preferencias por ese contacto inmediato con lo divino, percibido por nuestra alma, sobre todo, en sí misma. Creemos que una actitud exclusiva racional en filosofía, que da valor únicamente a las pruebas racionales de la causalidad para acercar al hombre a Dios, corre el peligro al querer prescindir del valor de nuestras íntimas experiencias, de arrancar con la cizaña también el trigo, y eliminar así de la filosofía no sólo el peligro que pueda haber en un acercamiento a Dios por el camino existencial, sino también los inmensos beneficios que esta actitud profundamente humana puede y debe traer al hombre. Sin negar el valor de las pruebas racionales, es necesario reconocer que también el íntimo análisis de la existencia del hombre tiene un precioso valor para acercar al hombre a Dios y

a toda realidad; y que puesto que la estructura real del hombre está íntimamente ligada con el mundo y con Dios, el análisis de esa estructura y el esfuerzo por vivirla en una honda experiencia, es un precioso puente o mejor contacto con Dios y con la realidad, y, por tanto, un medio, tal vez el que de hecho más influye en el hombre, para resolver el problema del conocimiento en general y el problema de Dios en particular.

Creemos, pues, que tanto el conocimiento por experiencia como el conocimiento racional deben mutuamente ayudarse. Y que tan peligrosa es la exclusión de uno como la del otro. Como en otra oportunidad, y defendiendo el valor de las pruebas racionales de la existencia de Dios hemos dicho, también ahora nos parece la mejor conclusión reconocer, con algunos escolásticos, no sólo posible en el orden sobrenatural, sino también en el orden natural, cierta percepción inmediata de Dios en las cosas externas, y sobre todo en nosotros mismos. Es un hecho que Dios está presente, en el mundo y en nosotros mismos. *En él vivimos, nos movemos y existimos.* ¿Por qué, pues, no hemos de notar en sí misma, de alguna manera, esa presencia inmediata de Dios? ¿Por qué no ha de existir en nosotros cierta percepción de ese contacto inmediato de Dios? Creo que Dios nos habla no sólo *por medio* de las creaturas, sino que *Él mismo se nos manifiesta* en ellas y en nuestra conciencia, *sin necesidad de raciocinio.* Es cierto, por lo demás, que esta llamémosla intuición o experiencia de lo divino, no nos da una idea suficientemente definida de Dios, y *por eso necesitamos de la ayuda de las pruebas racionales* a fin de determinar con mayor claridad las características esenciales de Dios y precisar las relaciones del hombre con Él.

Las dos maneras de conocimiento deben marchar de manera convergente: el contacto inmediato, aunque oscuro,

da el sentimiento de la presencia real; el discurso explícito hace penetrar más la naturaleza del objeto.

A la luz de estas reflexiones podemos concluír que la filosofía de Heidegger en tanto deja de ser cristiana en cuanto deja de ser ella misma fiel a un análisis integral de la existencia humana, que era por cierto el punto de partida y el método que Heidegger se había propuesto en un principio.

BIBLIOGRAFIA

Obras de M. Heidegger

HEIDEGGER, Martín: *Sein und Zeit* (1927); *Vom Wesen des Grundes* (1929); *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929; 2ª ed., 1951); *Die Selbstbehauptung der deutschen Universitat* (1933); *Was ist Metaphysik?* (5ª ed., 1949); *Vom wesen der Wahrheit* (4ª ed., 1949); *Erlauterungen zu Holderlins Dichtung* (2ª ed., 1951); *Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Bried uber den Humanismus* (1947; 2ª ed., 1954); *Holzwege* (1950); *Einfuhrung in die Metaphysik* (1953); *Vorträge und Aufsatze* (1954); *Identität und Differenz* (1957); *Gelassenheit* (1959); *Unterwegs zur Sprache* (1959); *Was ist das-die Philosophie?* (1956); *Hebel der Hausfreund* (2ª ed., 1958); *Der Satz vom Grund* (1957); *Nietzsche 1-2* (1961).

Algunas obras sobre Heidegger

GARCÍA MORENTE, Manuel: *Lecciones preliminares de filosofía*, Losada, Bs. As., 1941, 409 páginas.

GILSON, Étienne: *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1948, 328 páginas.

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Ángel: *El tema de Dios en la filosofía existencial*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1945, 326 páginas.

KIERKEGAARD, Soeren: *Tratado de la desesperación*, Rueda, Bs. As., 1941, 207 páginas.

MARÍAS, Julián: *Historia de la filosofía*, Revista de Occidente Argentina, Bs. As., 1946, 445 páginas.

MARITAIN, Jacques: *Court traité de l'existence et de l'existant*, Hartmann, Paris, 1947, 239 páginas.

SARTRE, Jean-Paul: *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1946, 141 páginas.

Varios: *Atti del Congresso Internazionale di Filosofía*, Roma, 15-20 novembre 1946, vol. II: *L'esistenzialismo*, Castellani, Milano, 1948, 577 páginas.

Varios: *Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq.. Esistenzialismo*, Marietti, Torino, 1947, 237 páginas.

Varios: *Archivio di filosofia. L'existenzialismo*, Partenia, Roma, 1946, 238 páginas.

Varios: *L'existentialisme*, Revue de Philosophie, Paris, 1947.

WAEHLENS, A. de: *La filosofía de Martín Heidegger*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1945, 384 páginas.

ZUBIRI, Xavier: *Naturaleza, historia, Dios*, Poblet, Bs. As., 1948, 482 páginas.

IV

MARCEL: EL EXISTENCIALISMO DE LA FIDELIDAD AL SER

De *Sartre y su existencialismo*, Colección Austral, 1107, Espasa-Calpe Argentina, 2ª ed., Bs. As., 1951, ps. 37-50.

ÍNDICE



BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDAD DEL SALVADOR
GUILLERMO FURLONG S.J.

Como ejemplo típico de existencialismo católico, vamos a dar una síntesis del existencialismo de Gabriel Marcel [1], a fin de que se pueda establecer la debida comparación de sus líneas generales con el de Sartre, Heidegger y Lavelle.

MARCEL, Gabriel: Obras filosóficas: *Les conditions dialectiques d'une philosophie de l'intuition*, "Revue de Métaphysique et de Morale", XX (1912); *Positions et approches concrètes du mystère ontologique*, incluído en *Le monde cassé* (1933); *Être et avoir* (1935); *Du refus à l'invocation* (1940); *Homo viator. Prolégoménes à une métaphysique de l'espérance* (1944); *Le mystère de l'être* (2 vols., 1951); *Les hommes contre l'humain* (1951); *Le déclin de la sagesse* (1954); *L'homme problématique* (1955); *Présence et immortalité* (1959).

Obras teatrales: *Le seuil invisible* (1914); *Le coeur des autres* (1921); *L'iconoclaste* (1923); *Un homme de Dieu* (1925); *Le Quatuor en Fa dièze* (1929); *Trois pièces (Le regard neuf; La mort de demain; La chapelle ardente)* (1931); *Le monde cassé* (1933); *La soif* (1933); *Le chemin de Crète* (1936), *Le dard* (1936); *Le fanal* (1936); *L'horizon* (1945); *Vers un autre Royaume (L'émissaire; Le signe de la paix)* (1949); *Rome n'est plus dans Rome* (1951); *Croissez et multipliez* (1955); *Qu'attendez-vous du médécin?* (1958); *Théâtre et Religion* (1958) y *L'heure théatrâle. De Giraudaux à Jean-Paul Sartre* (1959). Para comprender su filosofía es conveniente leer sus obras teatrales.

[1] "He sido bautizado esta mañana (23 de marzo) en una disposición interior que apenas me atrevía a esperar: ninguna exaltación, pero en cambio un sentimiento de paz, de equilibrio, de esperanza, de fe" (*Être et avoir*, Aubier, Paris, p. 30).

A) *Objeto, punto de partida y método existencialista.*

En el objeto y punto de partida, Marcel está en la línea general del existencialismo. Se trata, ante todo, para él, de una "experiencia existencial", según las siguientes características:

a) La base es, ante todo, *la experiencia de nuestro vivir individual y concreto*, por oposición a las ideas abstractas. Pero el primer contacto con la realidad será la experiencia, en la forma en la cual nos es más fácil y más segura, que es la de nuestro yo concreto; y a la vez el método y el campo menos expuesto a construcciones lógicas desconectadas de la realidad, del ser.

b) De esta manera, nuestro método será como *un tocar la realidad o la objetividad en nuestra experiencia.*

c) Nuestros problemas no se presentarán así como algo abstracto y desconectado de nosotros mismos, de nuestro concreto vivir, sino que *forman parte de nuestra vida misma, de nuestra existencia*, son nuestro existir, o, mejor, nuestra existencia.

d) Es importante no perder de vista en ningún momento que nuestro campo de observación es *todo el campo completo de nuestra experiencia; en amplitud y en profundidad. En amplitud*, porque debe abarcar no sólo el campo de nuestra experiencia puramente individual, sino también los aspectos sociales de nuestra vida de individuos sumergidos en una realidad social. También en *profundidad* nuestra experiencia debe ser total o integral, es decir, debe abarcar todas las capas y todos los problemas de nuestra realidad, no sólo los más superficiales, sino llegar hasta lo más profundo de nuestra realidad, aunque se pierda en la zona difusa del misterio para nuestra limitada capacidad de observación o penetración. La reflexión debe ser lo más estricta y rigurosa posible, lo más rígida y sin-

cera que se pueda, ahondando en nuestra experiencia lo más íntimo y profundo de nuestras vivencias.

e) Para que nada pueda perturbar la pureza de nuestra existencia, es necesario *no partir de presupuestos ni sistemas determinados.* Toda sistematización corre el riesgo de acomodar la realidad al sistema. Los sistemas abstractos tienden a ocultar las dificultades bajo fórmulas ya hechas; los sistemas materialistas o positivistas niegan o reducen *a priori* el verdadero valor y extensión del campo de nuestra experiencia.

B) *El análisis existencial.*

Vamos a reducir a cuatro temas dominantes el análisis existencial de G. Marcel: la existencia encarnada, el *ser* y el *tener*, el sentido del universo por la metafísica de la esperanza, el misterio ontológico.

1. *La existencia encarnada.*

a) Tenemos experiencia individual de nuestra existencia. Percibimos un *yo existo*, no en una forma de existir abstracto, ni siquiera en el sentido intelectual de la fórmula cartesiana *yo pienso*, sino simplemente como un *hecho experimentado*, inmediatamente vivido y del cual estamos absolutamente seguros.

b) Con la misma seguridad tenemos experiencia de nuestro existir como *atados estrechamente a un cuerpo.* Nuestra experiencia va unida a la de nuestro cuerpo como elemento de nuestra existencia. Esto es lo que Marcel llama una *existencia encarnada.*

c) En fin, nuestra experiencia no sólo nos presenta como existiendo y con una existencia ligada a este cuerpo o encarnada, sino que, además, *yo existo en el mundo,* atado al mundo también por infinidad de vínculos que no puedo romper, ni prescindir de ellos. El mundo actúa so-

bre mí y yo sobre él. El mundo no es en mi existencia una *pura presencia*, sino algo más íntimo y penetrante en ella.

2. *El "ser" y el "tener".*

a) Nosotros *somos* nosotros mismos, pero *tenemos* lo que es diferente de nosotros. Lo diferente es *nuestro* pero no *nosotros*. Esto nos da la experiencia, no solamente de la distinción entre el yo o el nosotros y lo nuestro, sino también una íntima relación de ambos, pero de tal manera que el yo está en el centro, y lo nuestro está vinculado al yo y en torno al yo.

b) Es curioso que el hombre tenga *tendencia a perder* su "ser" *en su haber*, es decir, lo que él *es* en lo que él tiene, el *yo* en el *mío* o el *nosotros* en lo *nuestro*. Esta tendencia es de sentido degradante, ya que la experiencia inicial nos muestra al yo como centro del ser, y lo mío como subordinado o relacionado al yo. No hay un orden del ser al tener, sino al revés, del tener al ser. Sin embargo, experimentamos también una tendencia en el orden contrario, es decir, del yo al no yo, o a lo diferente. Nota Marcel que en este *diferente* que está en la zona del haber entra todo lo que no es estrictamente el yo, incluyendo mi cuerpo, mis cualidades y, por supuesto, mis cosas, mi mundo externo. Por esta tendencia a perderse el ser en el tener, venimos como a identificarnos nosotros mismos con nuestras cosas, perdiéndonos nosotros en ellas.

c) Esta pérdida del ser en el tener, que es desintegración, se compensa por la *integración* del tener en el ser, es decir, cuando no es el ser el que se subordina a lo diferente, ni tampoco una arbitraria subordinación de lo nuestro a nosotros, sino un uso de lo nuestro, un tener en el cual las cosas son usadas por y para un libre desarrollo, progreso y perfección del ser. Este proceso de inte-

gración recobra al ser en sí mismo, y asimila o coordina el tener al ser.

d) Esto es posible, según Marcel, no por una aniquilación del tener, que es necesario al ser; no por una destrucción de lo nuestro, sino por una comprensión que lo eleva hacia nosotros, la cual se hace, según Marcel, *mediante el amor*. Por el amor usamos o relacionamos lo nuestro con nosotros, integrándolo sin degradación del nosotros ni tampoco sin desconocer el valor de lo nuestro. El ser conserva su superioridad, pero el tener recibe también todo su valor y es de esta manera elevado al ser.

e) Este amor real implica, según Marcel, una subordinación a su vez, de parte del ser, en el uso del haber. Subordinación que necesariamente está orientada y como señalando a una superior realidad, es decir, a la trascendencia: a Dios. De esta manera el ser que somos nosotros está señalando hacia la trascendencia de nosotros mismos, es decir, a Dios.

El análisis de nuestra experiencia del ser y el tener ha llevado a Marcel precisamente a admitir una realidad trascendente: a Dios. Pero a esta misma conclusión o resultado llega Marcel también por otros análisis existenciales, de los que vamos a subrayar los dos más característicos: *la esperanza* y *el misterio ontológico*.

3. *El sentido del universo: la esperanza.*

El hombre no puede encontrar ninguna explicación satisfactoria de sí mismo ni entenderse a sí mismo y al universo que lo rodea, si no se abre a la trascendencia. Los caminos a la trascendencia están implicados de muchas maneras en nuestra experiencia existencial, según Marcel. Son, efectivamente, muchas las experiencias que pueden llevarnos hacia lo absoluto. Por ejemplo, la experiencia de la fidelidad, del arrepentimiento, de la espe-

ranza... Esta última es, sin duda ninguna, la que Gabriel Marcel ha estudiado más profundamente, y vamos a trazar las líneas generales de su análisis. Puede, en verdad, llamarse una fenomenología o *metafísica de la esperanza.*

a) La esperanza es, según Marcel, *una estructura normal de la realidad humana y del destino humano.* La sentimos necesariamente en nosotros mismos; nos impulsa hacia algo; parece que nuestro destino, en la actual existencia, al menos, es esperar. Puede, por tanto, decirse natural para el hombre, y también esencial para el hombre. Puede también, por lo mismo, señalarse como una *estructura ontológica de la existencia humana.* En forma de esperanza o de oposición a la esperanza, la llevamos con nosotros y existimos con ella, sea aceptándola, sea luchando por librarnos de su influjo.

b) Este hecho de experiencia *no puede ser explicado o interpretado como una simple reacción vital* contra la inseguridad en que vivimos, contra las amenazas exteriores e interiores a nuestra vida, a nuestros ideales, a nuestra felicidad; tampoco puede ser interpretado como una gracia o influencia externa, sobrenatural y extranjera a nuestra naturaleza. Todos los caracteres son de algo más íntimo y esencial, que no se explica ni por las circunstancias externas que nos amenazan, ni tampoco por una ayuda simplemente adventicia.

Debemos, pues, buscar y analizar su raíz en nosotros mismos. Tal como se nos presenta nuestra experiencia existencial, la esperanza es en ella una tendencia íntima, v a la vez una conducta o actitud con la cual aceptamos los obstáculos que se presentan en nuestra vida, no para rendirnos ante ellos, sino aun para tomar o adquirir por ellos mismos una ventaja a fin de mejorar nuestro ser, nuestra vida, y construír de esta manera nuestra personalidad. Tal es el carácter básico de la esperanza, propia del hombre,

que espera en medio de las mayores dificultades. La esperanza es, pues, para el hombre, el camino o el medio de aprovecharse precisamente de aquello que de suyo debería conducirle a la desesperación y al abandono de sí mismo. Una fuerza interior que nos acompaña y que nos impulsa precisamente a sacar provecho de lo que aparentemente debería conducirnos a la desesperación.

Notemos cómo Marcel señala en nuestra existencia elementos que de suyo conducen a la desesperación, al abandono, a la nada. Son precisamente estos elementos, los únicos que Sartre ha tenido presentes, y en los cuales ha fundado su existencialismo de la desesperación, de la nada y del absurdo. La oposición de ambos existencialistas, de Marcel y de Sartre, es evidente. La explicación de esta oposición es clara: al paso que la mirada de Sartre se ha limitado a los aspectos *negativos* del hombre, Marcel los considera, también, pero los traspasa, porque se ha retirado más hacia el centro del yo y ha encontrado en la existencia humana misma el principio de superación del absurdo y de la nada.

Marcel recoge una profunda expresión de P. Wust que le permite señalar la "desconfianza ontológica" como una fisura posterior a la "emoción primitiva" (*Uraffekt*) que se llama admiración (*étonnement*), que hay que colocar en el comienzo de la filosofía. Frente a esta "emoción primitiva" ante la presencia del ser, "le doute (méthodique) en effet n'est, si l'on peut dire, qu'un *a priori second* de la pensée philosophique... une sorte de choc en retour..."[1].

d) Esta esencia de la esperanza, tal como se nos aparece en nuestra existencia, *implica la fe en un resultado final*; la fe de alcanzar, por lo menos en el último estadio,

[1] *Être et avoir*, ed. cit., p. 319 (citando a Wust, *Dialektik der Geistes*, p. 212)

un fin, un triunfo o éxito para nuestras vidas. La dirección de la esperanza es precisamente el resultado; ésta, mientras existe y se hace sentir, está ya como dándonos una experiencia anticipada del mismo.

e) También la esperanza, tal como la vivimos, no solamente en cuanto individuos aislados, sino en comunión con las demás personas que nos rodean, *implica la fe en un éxito final para todo el universo.* El movimiento de esperanza que está en lo más hondo de nuestra existencia no es sino una participación o una manifestación de un movimiento de esperanza inmanente a todo el universo.

f) Asimismo, esta esperanza *implica que nosotros encontramos y sentimos* en la realidad un *principio misterioso* que está trabajando en connivencia con nuestra esperanza, por lo menos si está dirigida hacia algo que a nuestra misma conciencia sincera se presenta como válido o digno objeto de nuestra esperanza. Este principio misterioso es, para Gabriel Marcel, Dios como *causa creadora* del universo; y asimismo Dios como *causa final* de él. De esta manera la esperanza vendría a ser para Gabriel Marcel como un puente en el cual la existencia humana se va desarrollando; puente que tiene en su principio a Dios como creador del universo, y que se apoya, por otro lado, en Dios mismo como fin del universo y objeto trascendente de nuestra esperanza.

Cuando ella está realmente situada en esta dirección, es decir, como nota Marcel, cuando *trabaja de común acuerdo con este misterioso principio* de nuestra existencia, entonces nada puede quitarnos nuestra seguridad, ni destruír nuestra esperanza. Los obstáculos, la muerte, los tormentos, los campos de concentración, que tanta desesperación han sembrado en el mundo, no han sido capaces de arran-

car la esperanza que trabajaba conscientemente de acuerdo con su principio misterioso: la trascendencia divina.

g) Esta creencia, que está implicada en toda la realidad humana y en todo esfuerzo humano, significa o nos da a entender, además, claramente, que para el individuo humano que sufre y que lucha, *el universo tiene un sentido*, una finalidad, un término positivo o triunfo final.

h) Pero significa también que *debe existir una solidaridad universal* entre todas las cosas y entre todas las personas, tendiente a alcanzar este resultado final de todo el universo. Por lo cual no puedo yo, en manera alguna, negar mi ayuda a los prójimos o a la sociedad en la realización de este esfuerzo hacia un ideal común de la humanidad. Y como no puedo yo negar esta ayuda, también tengo derecho a pedirla a los demás y a la sociedad misma, para tender, por mi parte, al mismo ideal.

He aquí una *fundamentación* social del existencialismo de la esperanza en sentido elevado y constructivo. En esta visión o experiencia, la persona humana adquiere todo su valor y dignidad frente a la sociedad. Todo el universo, en conjunto, tiene un sentido, y cada cosa y cada individuo tiene también su sentido propio dentro de esta finalidad general del universo. Nada está perdido, nada carece de finalidad. Ningún esfuerzo humano es inútil, ningún individuo humano queda malogrado si es fiel a la esperanza.

Como se ve, el proceso o metafísica de la esperanza que Marcel nos ha dado coincide en muchos aspectos con el proceso de la filosofía de la acción de Maurice Blondel. El análisis de la acción, análisis concreto y con método existencial, dio a Blondel la orientación a que toda acción está dirigida por su esencia misma; y como punto final de esta dirección en la que está en forma trascendente encauzada toda la acción del universo, está la trascenden-

cia divina. Es interesante notar la coincidencia de estos dos filósofos católicos, aun partiendo de ambientes y de análisis muy distintos.

4. *El misterio ontológico.*

Es éste otro de los temas característicos del existencialismo de Gabriel Marcel y que precisamente le lleva a la afirmación de una realidad trascendente (trascendente con minúscula y con mayúscula: *trascendente* en cuanto que nos permite entrar en contacto con *la realidad en sí misma*, superando el puro subjetivismo e idealismo, y *Trascendente* en cuanto que nos pone también en contacto con la Trascendencia divina o Realidad absoluta).

a) Para Gabriel Marcel, el ahondar hasta lo más profundo de nuestra existencia nos pone en contacto con capas de la realidad que nos permiten una problematización teórica. El *problema* supone ya una delimitación o traslado de la realidad al orden lógico o esquemático. Pero algunas experiencias, y por cierto las más íntimas, escapan a toda problematización. Se nos hacen *presentes* y sólo podemos percibirlas como una vivencia, como un existir. Resultan de esta manera *inaccesibles a nuestra razón problematizadora*, porque no son suficientemente lúcidas. Desde el momento en que queremos trasponerlas al plano del problema, parece como que pierden la realidad íntima con que se nos dan a la experiencia. Éste es, por así decirlo, el plano que siempre queda en el misterio, y parece característico de la médula misma de la realidad; lo más ontológico es para Gabriel Marcel este misterio, que por una parte se nos hace presente y patente, y por otra queda siempre envuelto en una como neblina que le hace perder la trasparencia para nuestra razón. Este misterio ontológico, según Marcel, hay que aceptarlo o rechazarlo. La aquies-

cencia, el amor, nos hace aceptarlo e implica entonces lo que él llama el *acto de fe*. Acto de fe que es acceso y entrega a lo experimentado ciertamente, pero en forma no de problema traslúcido, sino existencial, de vivencia, de misterio ontológico. Esta fe se desarrolla solamente en el plano natural.

En el último capítulo de *Le mystère de l'être*, Marcel señala el carácter de "presencia" propio del misterio, y acentúa el carácter de éste como no-objetivable. Entre otras experiencias señala el caso de la muerte que se nos hace presente "como un misterio, y no como un simple acontecimiento objetivo"[1].

b) En *el plano sobrenatural* la fe nos amplía, por así decirlo, el misterio ontológico, trasladándonos a lo que está por encima de nuestra pura existencia humana. Tales son los dogmas, que se nos abren merced a una comunicación gratuita de la divinidad.

El hecho de misterios en el orden sobrenatural (misterios que escapan, evidentemente, a una problematización racional, porque ni los podemos comprender en sí mismos ni podemos tampoco demostrar que sean absurdos), este hecho se le aparece a Marcel como lo más connatural para la existencia humana, que tiene en su misma entraña la experiencia normal del misterio ontológico.

[1] Marcel recuerda aquí su distinción entre problema y misterio, dada en *Être et avoir* (p. 169), que recogemos porque nos da el pensamiento preciso del autor en este punto esencial: "Un problème est quelque chose que je rencontre, que je trouve tout entier devant moi, mais que je puis par là-même cerner et réduire —au lieu qu'un mystère est quelque chose en quoi je suis moi-même engagé, et qui n'est pas conséquent pensable que comme une *sphère où la distinction de l'en moi et du devant moi perd sa signification et sa valeur initiale.* Au lieu qu'un problème authentique est justiciable d'une certaine technique appropriée en fonction de laquelle il se définit, un mystère transcende par définition toute technique concevable" (p. 227).

c) Tanto la fe natural como la fe sobrenatural, es decir, el acceso al misterio ontológico, nos abren el misterio de Dios mismo, esto es, de la Realidad absoluta, la cual se hace precisamente en el misterio presente al yo.

Gabriel Marcel analiza en varias de sus obras y con rasgos muy finos esta presencia de lo Absoluto al yo en forma de *Tú* absoluto, quien está como invitando al yo a acceder a este abrirse de la Trascendencia. La fidelidad a este llamamiento de Dios, del Tú absoluto, de la personalidad, funda el diálogo ontologico entre el yo y Dios.

Una experiencia que también Gabriel Marcel ha analizado profundamente ha sido la de la relación o intercomunicación de las personas entre sí, es decir, del *yo* con los demás que le rodean. Esta comunicación tiene algo misterioso, y la relación del *yo* con los otros *tú* y la constitución de *nosotros* como resultante del *yo* y el *tú*, ha llevado a Gabriel Marcel a buscar sus raíces en la Personalidad absoluta, en el *Tú* absoluto, en Dios.

Sobre el análisis de la existencia humana y según el método que Marcel se ha propuesto inicialmente, de una reflexión severa y rigurosa sobre las experiencias más íntimas y profundas de nuestro ser, reflexión unida a una sinceridad y fidelidad a todas las exigencias que se sigan presentando como valiosas, ha llegado Gabriel Marcel a una concepción de la existencia humana como llena ciertamente de angustia, como esencialmente finita y contingente, como insuficiente para sí misma y para lograr el ideal máximo a que puede aspirar. Pero esta contingencia, limitación y angustia esencial nuestra solamente adquieren carácter de absoluto para el hombre cuando éste se aísla de una experiencia integral, cuando no se abre *a todos los llamamientos de la existencia.* La esperanza que lo abre, no solamente da un sentido a la existencia humana, sino que

lo orienta y le hace ya tocar, en medio de la oscuridad y de la angustia, el logro de sus ideales y de cuanto puede llenar su existencia como hombre, como ser y como individuo.

El existencialismo de Gabriel Marcel no solamente es un existencialismo teísta, sino católico, en cuanto que sus conclusiones están concordes con la doctrina católica, concordes en el doble sentido de que no se oponen a ella y de que dan una concepción del hombre en la cual el misterio sobrenatural encontrará la mejor disposición que se pueda desear en una naturaleza racional.

d) Reflexión final. Queda un problema por resolver en el existencialismo de Gabriel Marcel, y es el relacionado con el *valor objetivo de sus experiencias y de sus resultados.* En otros términos: si la experiencia de Gabriel Marcel excluye el valor de nuestros *conceptos abstractos*, y el valor del *raciocinio*, parece ella, a su vez, esfumarse como algo ininteligible lógicamente.

No consideramos la dificultad que provendría de una falta de sistema o sistematización en Gabriel Marcel. Él, explícitamente, ha dicho y ha aceptado que no pretende hacer sistema. Analiza la realidad para llegar a donde la realidad le lleve. Teme espontáneamente el sistema, porque corre peligros de desfigurar la realidad. Por ello, en ningún momento cierra en un sistema su filosofía. Este aspecto no lo consideramos porque no creemos que pueda hacérsele ninguna objeción seria desde el punto de vista filosófico.

El filósofo puede trabajar dentro de un sistema, si lo considera suficientemente bien fundado; y puede también trabajar fuera de todo sistema, reuniendo en cada caso las conclusiones que le parezcan más acertadas y concordes con la realidad, sin cuidarse de su sistematización. Ambos métodos tienen sus ventajas y sus inconvenientes. Por eso

está abierta la opción para cada filósofo, y no podemos reprochar a Gabriel Marcel el haber hecho la suya.

En cambio, si el método rigurosamente experimental lo lleva a *negar el valor del conocimiento abstracto y racional*, la dificultad sería más profunda, porque nuestras experiencias concretas están traspasadas de valores racionales, y si éstos se niegan parecen también deshacerse aquéllas.

¿Cuál es la actitud de Gabriel Marcel en este problema? Ciertamente tiene graves prevenciones contra el método discursivo y el conocimiento abstracto. Sus prevenciones no carecen de fundamento, pues todos conceden el riesgo que la abstracción y el discurso implican de un aislamiento más o menos pronunciado respecto de lo real. Pero aunque Marcel haya acentuado estos riesgos, no creemos que pueda presentarse ningún pasaje en que niegue en una forma general todo valor a la razón y al discurso. Más aún, positivamente confiesa que su filosofía es como una contraprueba experimental de la filosofía tomista. Por lo demás, es evidente que *sus conclusiones* últimas acerca de la realidad del hombre y de Dios coinciden con la filosofía tomista y la tradicional católica.

Dejamos la palabra a un autorizado comentador de Gabriel Marcel:

"Queda por deshacer un último escrúpulo.

"El carácter eminentemente personal de la experiencia básica parece teñir todas las subsecuencias con un tono subjetivista, que quita de en medio el legítimo valor de universalidad.

"Otra vez hemos de volvernos hacia el microcosmos en que se mueve el pensamiento marceliano.

"En el lecho trasparente de nuestra conciencia se levanta un ser impositivo, una presencia fundamental que aparece como una indudable existencia, y arrebata mi

afirmación. Frente a ese *indudable existencial* no hay predeliberación posible: necesariamente aquello aparece como *siendo.*

"Esta atropellante necesidad no es una nueva adquisición agregada a mi caudal filosófico con sello y ficha correspondiente, sino una revelación espontánea de las infaltables leyes del ser humano. No se trata de un privilegio de pensadores: aquí es el hombre —precisamente porque es hombre—, que ha conquistado lo que siempre fue suyo.

"¿Qué otra universalidad se requiere que aquella cuya planta baja está en todo hombre por el mero hecho de serlo? Aquí lo necesario es lo universal, porque es índice de una ley inevitable de nuestra naturaleza humana.

"Concluyamos.

"Marcel no excluye, no pretende desutilizar las fórmulas abstractas en que la perenne filosofía clásica dio un sentido de las cosas. Más bien parecería recubrirlas de nueva carne, sacando a luz su aspecto profundamente vivo.

"Se puede decir que Gabriel Marcel ha dado la contraprueba vital de lo que la filosofía perenne dijo con un lenguaje de abstracción" [1].

Como se ve, no es posible reducir el existencialismo a un solo tipo sin falsear su realidad histórica. Mucho menos justo sería reducirlo a su tipo más extremo, cual es la escuela de Sartre, ciertamente la más popular, porque es la menos filosófica y la cultivada con preferencia por literatos. Las obras existencialistas de carácter más seriamente filosófico han sido producidas por las otras escuelas: Kierkegaard, Jaspers, Marcel, Heidegger, Lavelle, etc.

[1] Joaquín Adúriz, S. J., *Gabriel Marcel. El existencialismo de la esperanza,* Espasa-Calpe, S.A., Buenos Aires, 1949, ps. 103-104.

V

LAVELLE: EL EXISTENCIALISMO DE LA INTERIORIDAD

De "*Humanitas*", Anuario del Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nuevo León, 1966, nº 7.

Lavelle, Louis (1853-1951), junto con René Le Senne (1882-1955) y el mismo Gabriel Marcel (1889-1973), integraron el movimiento neoespiritualista francés, que tiene afinidades en varios aspectos con el existencialismo en cuanto a la analítica de la experiencia concreta del hombre, pero con resultados constructivos sobre la estructura ontológica del hombre y su relación con el Absoluto.

Lavelle ha desarrollado, en especial, los temas del ser, de la experiencia de la participación, del tiempo y el Eterno, de la realización del valor, la primacía de la intuición y la vivencia sobre el raciocinio, con acento en la interiorización personal, en el sí mismo. A nuestro parecer, se acerca notablemente a nuestra concepción de la esencia del hombre como in-sistencia.

Por ello hemos tenido particular interés en incluír en este volumen el breve estudio que hemos dedicado a su profundo análisis de la interioridad.

Obras de Louis Lavelle:

La conscience de soi (1933); *La présence totale* (1934); *Le moi et son destin* (1936); *L'erreur de Narcisse* (1939); *Le mal et la souffrance* (1940); *La philosophie française entre les deux guerres* (1942); *La parole et l'écriture* (1942); *Du Temps et de l'Eternité* (1945); *La Dialectique de l'Eternel présent: I. De l'acte* (1946); *II. De l'être* (2ª ed., 1947); *Introduction à l'Ontologie* (1947); *Les puissances du moi* (1948); *La dialectique de l'Éternel présent: III. De l'âme humaine* (1951); *Quatre saints* (1951); *Traité des valeurs* (1951-55); *La dialectique du monde sensible* (1954); *La dialectique de l'Éternel présent: IV. De l'intimité spirituelle* (1955); *Conduite à l'égard d'autrui* (1957); *Manuel de méthodologie dialectique* (póstumo, 1962).

Sin duda que el problema de la "esencia originaria" del hombre es el fundamental en la historia de la filosofía y en la filosofía misma. Toda investigación filosófica, toda inquietud sobre la esencia de las cosas y la explicación última del universo, o tiene como último fin el esclarecimiento de la posición del hombre en el cosmos o, aunque no se intente explícitamente, de hecho, rebota siempre hacia la aclaración de lo que es y de lo que significa el hombre en el mundo.

En nuestra investigación sobre la esencia originaria del hombre hemos señalado la "in-sistencia", el ser-en-sí, no en el sentido hegeliano, sino en el preciso sentido metafísico del sujeto que está presente a sí mismo porque ónticamente está replegado sobre sí mismo, como el núcleo metafísico más simple, más profundo, más originario de la realidad del hombre [1]. La proyección luminosa que este punto central de la realidad del hombre ejerce sobre toda la problemática filosófica en torno del hombre mismo y de sus relaciones con el universo, nos confirmaba en el carácter de prioridad óntica que la "in-sistencia" posee respecto de todas las demás características que puedan señalarse como exclusivas y esenciales del hombre.

Por supuesto, el haber señalado como centro del hombre y de la filosofía la interioridad, no es nada nuevo. Desde los presocráticos, desde Heráclito o Gorgias y, sobre todo, desde Platón, la intuición de que todos los problemas del hombre se refugian en último término para encontrar su solución en lo más recóndito del hombre mismo, era tan normal y tan obvia, que claramente aparece como una expresión de la vivencia existencial del hombre. El filósofo debía expresarla. Platón lo hizo en términos explícitos.

[1] Ver nuestra obra *Más allá del existencialismo* (Filosofía in-sistencial) y *Tres lecciones de metafísica in-sistencial*, en *Antropología filosófica in-sistencial*, en *Obras*, vol. 1, Depalma, Buenos Aires, 1978.

Le siguió también la tradición post-aristotélica, pero sobre todo el neo-platonismo. De éste recibió Agustín no la inspiración personal, sino las fórmulas para traducirla. El mismo Santo Tomás de Aquino, aunque en su horizonte aristotélico parecía alejarse de la interioridad subjetiva, le rinde tributo en los textos, por cierto numerosos también, de inspiración neo-platónica [2].

La historia moderna desde el Renacimiento hasta el idealismo, acentúa la subjetividad, en mayor o menor grado, cayendo a veces en un extremo subjetivismo, pero apuntando con frecuencia a la trascendencia como esencial a la interioridad humana. Lo mismo digamos de la filosofía contemporánea.

Teníamos especial interés en confrontar el resultado de nuestra investigación sobre la esencia originaria del hombre con las experiencias traducidas a través de la historia de la filosofía. Esta comprobación nos ha parecido mostrar que, si es cierto que la realidad de la interioridad en el hombre aparece subrayada, y aun con cierto privilegio, a través de toda la historia filosófica de la humanidad, sin embargo, no parece que se haya precisado debidamente ni su estructura ontológica, ni su carácter privilegiado absoluto, de manera que sea el centro efectivo, desde el cual se orquesten y se expliquen los problemas fundamentales del hombre y del universo, es decir, el conjunto de la filosofía misma.

Éste es tal vez el trabajo que faltaba realizar y que hemos tratado de cumplir desde que comprobamos el carácter de la in-sistencia como esencia originaria del hombre.

Entre las confrontaciones de nuestro pensamiento con el de otros filósofos, nos ha parecido que merece particular atención la labor delicada, sutil y llena de sinceridad y de

[2] Ver especialmente el comentario al *De Causis*, c. XV, y textos paralelos sobre la *reditio completa*.

rigor metafísico de Louis Lavelle. Pues, entre los autores contemporáneos es él quien ha desarrollado un pensamiento más afín con el nuestro. Creemos, pues, que será de particular interés un estudio comparativo.

Toda la obra de Lavelle gira en torno a la descripción de la experiencia esencial del hombre, que incluye la conciencia de sí mismo como inserción del hombre en el ser. En particular ha estado utilizando Lavelle, como expresión de la realidad del hombre y de la realidad del ser, los términos de "interioridad" e "intimidad" que tanto se aproximan al de "in-sistencia" acuñado por nosotros, como expresión de la esencia originaria del hombre. Hemos de confesar que los análisis y las conclusiones a que hemos llegado en nuestro libro *Más allá del existencialismo* y en nuestros primeros trabajos de exposición de la experiencia in-sistencial, fueron escritos antes de ponernos en contacto con el pensamiento de Louis Lavelle. Pero, al realizar el sondeo histórico sobre los antecedentes y vestigios de la experiencia insistencial en la historia de la filosofía, y, en especial, al recorrer los autores modernos con este objeto, tuvimos que estudiar el pensamiento de este sabio filósofo, cuya misma consigna de intimidad e interioridad nos estaba mostrando un acuerdo esencial con nuestra dirección. Es fácil comprobar el diverso enfoque en que se mueve Lavelle, respecto del que nosotros hemos seguido desde un principio. Sin embargo, es muy fácil señalar la coincidencia de muchos de los análisis y conclusiones de la filosofía de Louis Lavelle (la cual se mueve en el mismo fondo originario del hombre que nosotros deseamos analizar) con nuestros propios análisis y conclusiones.

No tratamos de realizar un análisis completo del pensamiento de Lavelle. Nuestro intento es, simplemente, señalar algunos rasgos esenciales coincidentes, así como cierta diversidad de enfoque y aun del punto mismo de partida, que ya es posible advertir a primera vista.

Ante todo, observemos que, para Lavelle, el hombre posee una experiencia "esencial" [3], con lo cual nos está expresando, al parecer, que esta experiencia nos revela la esencia misma del hombre. Esta "experiencia esencial" es en rigor la que el pensamiento filosófico debe tratar de descubrir y dilucidar, apoyándose en ella y "de la cual tiene necesidad, como borne y piedra de toque, para analizar su contenido y mostrar que todas nuestras operaciones dependen y encuentran en ella su fuente, su razón de *ser* y el principio de su poder" [4]. Esta experiencia es esencial al hombre, porque todos los hombres la poseen, aunque no todos la actualizan como deben. "Saber que ella existe no es todavía realizar su plenitud concreta, no es todavía actualizarla y poseerla" [5]. La causa de este olvido de la experiencia esencial del hombre es el estar absorbidos e impedidos por los acontecimientos exteriores [6].

Por lo mismo, (ella) "no es jamás, para los hombres, el objeto de una mirada directa ni de una conciencia clara; y si a veces su pensamiento llega a aflorar, no se trata más que de un contacto pasajero, cuyo recuerdo pronto se esfuma" [7].

Podíamos esperar que Lavelle nos indicase que esta experiencia esencial nos revela, ante todo, al hombre, pues en realidad ella es la esencia y la presencia del hombre a sí mismo. Sin embargo, Lavelle afirma de inmediato

[3] *La présence totale,* p. 26.

[4] "...et que l'on a besoin d'une borne et d'une pierre de touche, d'analyser son contenu et de montrer que toutes nos opérations en dépendent, trouvent en elle leur source, leur raison d'être et le principe de leur puissance". Ibid.

[5] "Savoir qu'elle existe, ce n'est pas encore en réaliser la plénitude concrète, ce n'est pas l'actualiser et la posséder". Ibid

[6] "La plupart des hommes sont extraînés et absorbés par les événements". Ibid.

[7] "...elle n'est jamais pour eux l'objet d'un regard direct, ni d'une conscience claire, et si parfois leur pensée vient à l'effleurer, ce n'est qu'un contact passager et dont le souvenir s'efface vite". Ibid., p. 27.

(será éste un tema dominante en todas sus obras), que en esta experiencia lo que en realidad se afirma, es "la solidaridad del ser y del yo"[8]. Esta solidaridad es para Louis Lavelle "el acto mismo de la vida" con lo cual de nuevo nos está apuntando, sin nombrarla explícitamente, que en ella reside la esencia misma originaria del hombre. La "inmediata conexión del ser y del yo, como fundamento de cada uno de mis actos y como valor de los mismos" es lo que aparece en esta experiencia esencial[9]. Lavelle nos lo recordará casi en cada una de las páginas que él ha escrito.

Un análisis del contenido de esta experiencia nos es útil, así para comprender mejor cuál es, según Lavelle, la esencia originaria del yo, como para descubrir hasta qué punto está él instalado en la experiencia y, sobre todo, en la realidad misma del hombre que hemos denominado insistencia. La afinidad de un pensamiento con el otro aparece en no pocos aspectos, totalmente coincidentes.

Es interesante observar que para Lavelle el comienzo no es la presencia del yo a sí mismo sino la presencia del ser al yo. De esta manera Lavelle parece comenzar no tanto por el yo, como por el ser en sí mismo. El origen de nuestra intimidad, o, por mejor decir, el primer elemento que aparece en nuestra experiencia esencial, no es la intimidad del yo a sí mismo, sino la presencia del ser, y esta presencia del ser es la que "crea nuestra propia intimidad del ser"[10]. En efecto, Lavelle distingue tres como estadios o planos de esta experiencia esencial, aun cuando, como es natural, reconoce que los tres planos están ónticamente im-

[8] "Mais celui qui par contre a saisi une fois dans un pur recueillement et comme l'acte même de la vie la solidarité de l'être et du moi ne peut plus détacher d'elle sa pensée". Ibid.

[9] "... liaison immédiate de l'être et du moi qui fonde chacun de nos actes et lui donne sa valeur". *La présence totale*, ibid.

[10] "...crée notre propre intimité à l'être". Ibid., p. 42.

plicados entre sí. En primer lugar, esta experiencia esencial "nos da la presencia del ser" [11]. A la dificultad que surge enseguida de cómo es posible que aparezca la presencia del ser sin que se suponga ya el yo, que es, por así decirlo, sustentáculo de esa presencia, responde que el yo, precisamente, no se descubre "sino por un análisis del ser al cual no se puede oponer el yo, sino formando parte del ser mismo" [12]. Porque, continúa Lavelle, "la originalidad del sujeto individual consiste no en volver al ser en cuanto sujeto, sino a condición de estar envuelto por el ser en cuanto individuo" [13].

Así, sólo en un segundo estadio aparece en nuestra experiencia "que la presencia del ser deviene nuestra presencia al ser" [14]. De esta manera, sólo en una especie de segunda etapa se carga el acento sobre el yo como presente él mismo al ser. "Con nuestra presencia al ser, la noción del yo aparece, pero nosotros no sabemos todavía lo que él es" [15]. Para Lavelle el yo aparece, en primer lugar, como pura posibilidad sin contenido alguno. "Se comprende así por qué el descubrimiento del yo precede lógicamente al de su contenido" [16]. Sin embargo, parece que el descubrimiento del yo lleva en rigor aparejado un con-

[11] "En premier lieu, elle nous donne la présence de l'être...". Ibíd

[12] "Mais ce moi ne se découvre précisément que par une analyse de l'être, auquel on ne peut l'opposer qu'à condition qu'il en fasse partie ..". Ibíd., p. 43.

[13] "...l'originalité du sujet individuel, c'est en effet de n'envelopper l'être en tant que sujet qu'à condition d'être enveloppé par lui en tant qu'individu". Ibíd.

[14] "Dans une seconde démarche, la présence de l'être devient notre présence à l'être. Et sans doute cette seconde phase de l'expérience initiale était impliquée dans la précédente, mais elle n'en etait pas encore distinguée. Être présent à l'être, c'est seulement poser un repère, sans lequel la présence de l'être ne serait pas reconnue". Ibíd., p. 44.

[15] "Avec notre présence à l'être, la notion du moi apparait, mais ne savons pas encore ce qu'il est". Ibíd.

[16] "On comprend aussi pourquoi la découverte du moi précède logiquement celle de son contenu". Ibíd.

tenido inmediato de sí mismo, que justamente es, a nuestro parecer, su esencia originaria, y consiste en afirmarse él en sí mismo, en reconocerse él en sí mismo, como su esencia y realidad fundamental. Pero dejemos estas observaciones para el balance crítico.

Un tercer estadio en esta experiencia consiste en el reconocimiento "de nuestra interioridad" con relación al ser, es decir, que nosotros comprobamos, frente al ser, que nos hallamos dentro del ser y que, por tanto, esa presencia del ser en nosotros y nuestro ser no es sino "un solo y mismo ser, considerado bajo dos aspectos diferentes"[17].

He aquí cómo sintetiza Lavelle la "experiencia esencial" en tres etapas que son entre sí solidarias: "el ser se descubre de inmediato al yo, el cual, descubriéndose a sí mismo, debe necesariamente inscribirse en el ser"[18].

Recojamos, ahora, el concepto que Lavelle tiene de intimidad o interioridad. Ante todo, la intimidad es propia del ser como tal. Lavelle nos habla en este sentido de una "intimidad universal del ser"[19]. Y, por lo mismo, nos habla como fenómeno primario, de la interioridad e intimidad del Ser y del Todo a sí mismo. "El carácter esencial del ser, es el de ser solamente *en sí*, de ser el término exclusivo, fuera del cual ya no hay nada, que es enteramente interior a sí mismo y debe ser definido como siendo la intimidad pura"[20]. Por lo mismo, afirma Lavelle que "si el todo es necesariamente interior a sí mismo y si él no puede ser inte-

[17] "...il nous faut encore reconnaître notre intériorité par rapport à l'être, et pour cela apercevoir que les deux observations précédentes n'en font qu'une, ou encore que l'être dont nous avions découvert la présence totale et l'être que nous venons de nous attribuer à nous même sont un seul et même être, considéré sous deux aspects différents..." Ibid., p. 45.

[18] "l'être se découvre d'abord au moi qui, se découvrant lui-même, doit nécessairement s'inscrire dans l'être". Ibid., p. 46.

[19] "...l'intimité universelle de l'être...". Ibid., p. 49.

[20] "...le caractère essentiel de l'être, c'est d'être seulement en soi, d'être le seul terme hors duquel il n'y ait rien, qui soit tout entier intérieur à lui-même et doive être défini comme étant l'intimité pure". *De l'acte*, p. 127.

rior a sí mismo sino por la iniciativa misma que le permite crearse, entonces es el ser el único que puede decir yo, el único que posee esta ipseidad absoluta, en la cual todos los seres particulares alcanzan la posibilidad incierta y a los cuales se les ha dado también la oportunidad de decir a su vez yo"[21].

Es notable el empeño de Lavelle por recalcar la intimidad o interioridad del ser y del todo a sí mismo. A veces esta intimidad universal, esta interioridad del todo a sí mismo, parece atar demasiado al individuo al todo y señalar que la interioridad en el hombre, como experiencia individual, es posterior a la experiencia de una intimidad universal. La experiencia originaria "del hombre" como punto de partida, como "arché", de todo su ser y de todo su pensamiento, desde el punto de vista del hombre, queda así en cierto punto disminuída.

Mitiga esta impresión la afirmación, casi siempre subsiguiente a la anterior, según la cual la interioridad del yo al ser, ya que el yo forma parte del todo, no se obtiene sino por la interioridad del yo a sí mismo. Aquí encontramos una mayor conexión de Lavelle con la experiencia in-sistencial y con el valor que nosotros le atribuímos. Si la interioridad del yo al ser se ha de obtener por la interioridad del yo a sí mismo, en tal caso, esta interioridad es lo primario para el yo. Sería su verdadero punto de partida y su primera experiencia. Recojamos algunos textos de Lavelle al respecto, los cuales, a nuestro parecer, moderan la primera afirmación del principio originario de la experiencia de la interioridad o intimidad del ser al yo. Por de pronto, afirma con claridad que "el descubrimiento del yo contiene el descubrimiento del ser"[22]. Pero el des-

[21] Ibid , p. 131.
[22] "La découverte du moi contient déjà la découverte de l'être". *La présence totale*, p. 35.

cubrimiento del yo se hace justamente por el camino de la interioridad: "sólo mi interioridad a mi ser propio, es decir, mi pensamiento podía asegurarme de mi interioridad al ser puro" [23]. Más aún, esta interioridad del yo al ser debe lograrse "tornándose el yo cada vez más interior a sí mismo" [24]. Esta expresión es coincidente con la supremacía que nosotros atribuímos a la experiencia in-sistencial en cuanto tal, para descubrir la esencia del hombre. Lavelle repite en diversos pasajes esta misma idea. "La función del yo numenal es de afirmar el yo en el interior del ser total" [25]. Y asimismo "descubrir la existencia del yo es descubrir la presencia del yo al interior del ser" [26]. Finalmente repite Lavelle que la "adquisición de la intimidad (es decir, de la propia intimidad) o el descubrimiento del yo, consiste en rigor en su penetración al interior del ser mismo" [27]. De esta manera nos parece que Lavelle, aun cuando por una parte afirma la primacía, por así decirlo, de la presencia del ser y de la intimidad del ser a sí mismo, por otra parte va reconociendo lo que nosotros creemos que es la esencia más originaria del hombre, su "arché" primario y su punto de partida, esto es, la autoconstitución o adquisición de la propia intimidad y el descubrimiento del yo en cuanto tal, que se realiza, justamente, en la vía de la intimidad o de la interioridad. Más aún, el descubrimiento de esa propia intimidad será también el punto de partida

[23] "Seule mon intériorité à mon être propre, c'est-à-dire ma pensée, pouvait m'assurer de mon intériorité à l'être pur...". *De l'être*, p. 140.

[24] "...en devenant de plus en plus intérieur à lui-même. .". *La présence totale*, p. 37.

[25] "La fonction du moi nouménal est d'affermir le moi à l'intérieur de l'être total". *De l'être*, p. 147.

[26] "...découvrir l'existence du moi, c'est non pas découvrir la présence de l'être à l'intérieur du moi, mais la présence du moi à l'intérieur de l'être". Ibíd., p. 153.

[27] "Car l'acquisition de l'intimité, ou la découverte du moi, consiste précisément dans sa pénétration à l'intérieur de l'être même". *La présence totale*, p. 47.

para descubrir su inserción dentro del ser total y, por tanto, para explicarnos todo el conjunto de relaciones del individuo con la totalidad. De esta manera la experiencia in-sistencial es el centro de la filosofía y de toda la problemática filosófica: "pero si el yo es, desde el origen, interior al ser, tornándose cada vez más interior a sí mismo podrá esperar descubrir el misterio de su propio advenimiento, la ley según la cual él debe colaborar al orden universal y devenir el obrero de su destino individual" [28].

Recojamos ahora algunas expresiones de Lavelle que son más coincidentes con el concepto de in-sistencia que nosotros hemos estado desarrollando. La intimidad y la interioridad la describe Lavelle como "*presencia del yo a sí mismo*" [29]; como "conversión interior" [30]. Pero esta presencia de sí a sí mismo, esta conversión interior, no es un subjetivismo puro, sino presencia al ser, y, por tanto, presencia y apertura: "la presencia total del ser está ya implicada en la simple experiencia que el yo hace de su existencia" [31]. El *cogito* de Descartes lo interpreta en el mismo sentido, es decir, que en él se tiene "el contacto o la posesión del ser mismo" [32]. Por lo mismo, lejos de preocuparnos (como si éste fuera el camino para encontrarnos y perfeccionarnos a nosotros mismos) de dominar el mundo exterior, el cual en la medida en que nos está excitando nos aparta de nosotros mismos, es necesario "tratar de penetrar en un mundo cada vez más y más interior a noso-

[28] "...il pourra espérer découvrir le mystère de son propre avènement, la loi selon laquelle il doit collaborer à l'ordre universel et devenir l'ouvrier de sa destinée individuelle". Ibíd., p. 37.

[29] "La présence du moi à lui-même, ou l'intimité ". Ibíd., p. 47

[30] " . commune et en approfondissant, par une conversion intérieure...". Ibíd., p. 49.

[31] "De plus, la présence totale de l'être est déjà impliquée dans la simple expérience que le moi fait de sa propre existence". Ibid , p. 51.

[32] ". Descartes a senti qu'il fallait partir de sa propre pensée, c'est-à-dire du seul terme dont on ait une expérience directe, et qu'on obtenait en elle le contact ou la possession de l'être lui-même". *De l'être*, p. 140.

tros mismos y donde nosotros encontraremos la interioridad de todo lo que es" [33]. Y continúa más adelante: la ipseidad "es la relación inevitable de mí mismo conmigo mismo, que hace que yo no me posea y aún que yo no sea sino por el circuito de la reflexión, que yo pueda separarme de todo objeto en el mundo, pero no de esta inserción en la interioridad del ser, que es el acto mismo por el cual yo me inscribo en él diciendo yo" [34].

Pero no queremos dejar de hacer otra referencia. Lavelle nos describe con acierto el yo como captado en el sujeto, que "experimenta las diversas potencias" (de pensar, de imaginar, de estar afectado, de desear, de querer, de sufrir, de alegrarse, etc.) y que las actualiza; "que no puede separar unas de otras, ni separarlas de sí mismo, que las reconoce como propias, porque él es el centro y el germen que las contiene todas y que a condición de que les dé él su consentimiento, le permite expandirse" [35]. Este texto es de sumo interés porque señala y reconoce toda la profundidad óntica del yo al afirmarlo como "sujeto" o "centro" de las potencias. Sin embargo, como veremos más adelante, hay ciertos textos que atenúan esta afirmación de Louis Lavelle con la descripción de la intimidad, como propiedad esencial del yo, que en este pasaje nos ofrece Lavelle:

Después de señalar que los caracteres del yo son la indeterminación, la totalidad y la intimidad, la cual describe como aquello "que nos revela su originalidad radical

33 *De l'acte*, p. 151

34 Ibid., p. 131.

35 "Seulement, aucune de ces puissances séparées ne constitue encore le moi, l'important, c'est que nous les saisissions précisément dans le sujet qui les éprouve et qui les actualise, que ne peut pas les détacher les unes des autres, ni les détacher de lui-même qui les reconnait comme siennes, parce qu'il est le noyau et le germe qui les contient toutes et qui, à condition qu'il leur donne lui-même son consentement, leur permet de s'épanouir". *De l'intimité spirituelle*, p. 72.

y su esencia la más secreta" [36], analiza la relación de los términos "yo" e "intimidad".

"Todo lo que pertenece al yo, pertenece también a la intimidad" [37]. Los términos interioridad y exterioridad están tomados del lenguaje espacial y por ello al aplicar el término "interioridad" al yo, dice Lavelle, parece encerrarlo en un círculo sin salida que lo separa del exterior y que de ninguna manera es posible atravesar. "Pero el término intimidad tiene más profundidad" [38]. He aquí las características que Lavelle asigna al término intimidad, tal como él lo entiende: ante todo la intimidad es como el fondo último fuera del cual ya no es posible pasar, es como un absoluto; la intimidad es el origen de todo lo que podemos pensar y hacer; es el reducto último y origen de las marchas más secretas del espíritu; la intimidad finalmente es la captación del ser y del devenir [39]. Esta magnífica descripción de la intimidad está coincidiendo con

[36] "Ce caractère d'intimité enfin, qui nous révèle son originalité radicale et son essence la plus secrète". Ibíd.

[37] "Tout ce qui appartient au moi appartient aussi à l'intimité" Ibíd.

[38] "Mais le mot intimité a plus de profondeur". Ibíd., p. 73.

[39] "Car il désigne une sorte de fond ultime au delà duquel il est impossible de passer. L'intimité est elle-même un absolu. Elle n'est l'apparence de rien Elle est ce domaine tout entier livré au moi, où toutes les apparences s'abolissent, ou chaque être se réduit, par une sorte de dépouillement continu à l'égard de tout ce qu'il reçoit et de tout ce qu'il montre, a un pur pouvoir de dire moi. L'intimité est en nous l'origine même de tout ce que nous pouvons penser ou faire. On descend toujours en elle plus avant, mais on ne descend pas plus loin qu'elle. C'est en elle que se meut la pointe extrême de la sincérité. C'est à elle que chacune de nos paroles, que chacun de nos actes emprunte son sens et sa valeur. Elle exprime cette fécondité subjective par laquelle chaque être tire de lui-même tout ce qu'il est et tout ce qu'il veut être. Elle est une réalité invisible et cachée, astreinte à demeurer toujours telle, sous peine de se dissiper dans des manifestations qui non seulement la trahissent, mais l'abolissent. L'intimité est en chacun de nous le réduit le plus reculé, la source de ses démarches les plus authentiques, le secret inaccessible qu'il est incapable de livrer. C'est en elle seulement que nous pouvons saisir non seulement l'être, par opposition à l'apparence, mais l'être en train de se faire, par opposition aux choses déjà faites". Ibíd.

la idea central de la in-sistencia que nosotros hemos estado desarrollando, en cuanto ésta es la esencia originaria, última y absoluta o primaria del hombre y en cuanto ella nos explica todo lo que el hombre es y hace. Ella nos explica el modo propio de inserción del hombre en el Cosmos y, por tanto, en el ser y en el devenir. Este es el texto de espíritu más afín con nuestro pensamiento que hemos podido hallar en los escritos de Louis Lavelle.

Como se puede apreciar, hay una coincidencia en la *dirección* del pensamiento filosófico de Lavelle, con la in-sistencia. Está moviéndose en el mismo círculo y tratando de encontrar, a través de él, el fondo de la realidad del hombre y del ser, así como del pensar total de la filosofía. Existe, pues, ante todo, una convergencia de fondo en cuanto a lo que podemos llamar el *método* y la fecundidad de la interioridad, de inspiración netamente agustiniana, aunque con un intento o preocupación más metafísica.

Nuestra impresión es que textos como el que acabamos de analizar, con el cual hallamos una casi plena afinidad de pensamiento, no han influído de manera suficiente en el desarrollo total del pensamiento de Lavelle. En vez de afincarse en la interioridad propia y estricta del yo y realizar *primero* los análisis de todo su campo, horizontal y vertical, a fin de tener una base de las experiencias más inmediatas del yo en cuanto tal, Lavelle salta enseguida a la experiencia del ser en cuanto ser y con ello queda la in-sistencia, en cuanto tal, o la interioridad misma en cuanto tal, en cuanto personal, en cuanto *mía*, en un segundo plano. La in-sistencia es en rigor individual, y a mí se me da primariamente *mi* in-sistencia individual, como primero y único medio de acceso al ser y a los demás entes.

En segundo lugar la intimidad misma en cuanto tal, a juzgar por las descripciones y análisis que hemos estado sintetizando, y que nos parece resumen en forma sustan-

cial el panorama antropológico y ontológico de Lavelle, no nos da, tal vez, con precisión, la *raíz última* del ser del hombre. Admitimos, con gusto, con Louis Lavelle que "interioridad" no es una palabra del todo adecuada y que expresa con mayor profundidad la realidad de la esencia del hombre el término "intimidad". Sin embargo, nos parece que este término queda todavía impreciso y que no llega a darnos la última explicación de la realidad misma que descubrimos. Porque "intimidad" no es otra cosa que la presencia del ser a sí mismo, como el mismo Lavelle la define. Pero esta presencia es, a nuestro parecer, ya un grado secundario o derivado del ser del hombre. Para que la presencia de sí a sí pueda realizarse, es necesario que el ser esté todo en sí mismo, vuelto *ónticamente* sobre sí mismo, en esa realidad que nosotros hemos descrito y denominado in-sistencia. De esta manera nosotros diríamos que la in-sistencia es la raíz óntica de la intimidad. Es necesario descender todavía un grado más para explicar la razón, el fundamento y el ser de la intimidad misma, y éste lo hallaríamos en la que hemos apuntado nosotros como in-sistencia. Tal vez el descenso a este plano todavía más profundo hubiera facilitado los análisis de Lavelle y lo habrían llevado, con más seguridad, en algunos puntos dudosos de su filosofía.

Así, por ejemplo, entre otros aspectos que chocan con frecuencia en la terminología, por lo menos, de Lavelle, y que parecen aflorar a su mismo pensamiento, debemos citar el marcado "actualismo" de que se resienten algunas de sus descripciones de la realidad del hombre. No creemos que se pueda clasificar a Lavelle en un simple actualismo metafísico. Sin embargo, su descripción resulta con frecuencia ambigua y parece navegar entre dos aguas. Esta falta de precisión tal vez se debe a que no nos da en el hombre un punto de arraigo seguro, óntico, como el que

ofrece la in-sistencia. Con demasiada frecuencia aparece en Lavelle el yo reducido a sus "actos". Estos actos parecen insertos en una presencia eterna o en una intimidad eternal y universal, que les da la posibilidad y, por así decirlo, el hogar en que pueden producirse. El yo es con demasiada frecuencia identificado con sus actos y a veces con cada uno de sus estados. "El yo se identifica paso a paso con cada uno de sus estados" [40]. Esto parecería negar un yo "óntico", un yo que él es el que está en sí mismo y que es el "sujeto" de sus propias actividades y potencias. Lo mismo sucedería en las expresiones ambiguas, utilizadas cuando repite, con acierto, por otra parte, que la esencia del hombre se manifiesta no sólo en el pensar puro, sino más todavía en el sentir y más todavía en el obrar: el yo se descubre a sí mismo en último término "cuando él tiene conciencia de obrar" [41]. Pero parece confundir Lavelle el obrar con lo que se manifiesta en el obrar como fundamento y origen de él, es decir, en el obrar se manifiesta el principio mismo del obrar como idéntico a sí mismo y como permanente en su actuar. Por igual motivo y tal vez olvidando el núcleo mismo de la realidad interior del hombre, es decir, su in-sistencia óntica plena y última, dice Lavelle que "no se puede decir que el yo es, sino que el yo se hace" [42]. No es de extrañar, pues, que Lavelle nos haya legado expresiones como éstas: "Es, por tanto, en el punto en que esta experiencia tiene lugar (experiencia del absoluto) donde alcanzamos nosotros la esencia del yo, del cual se puede decir, a la vez, que ella es relativa, puesto que ella está subordinada a condiciones sin las

[40] "...le moi s'identifie tour à tour avec chacun de ses états". *La présence totale*, p. 198.

[41] "Aussi faut-il dire que le moi se découvre lui-même non pas, comme il le semblait d'abord, quand il est affecté, mais quand il a conscience d'agir". *De l'intimité spirituelle*, p. 78.

[42] "On ne dira donc pas du moi qu'il est, mais qu'il se fait". Ibíd., p. 94.

cuales no podría realizarse, y también que es absoluta, puesto que ella se realiza en virtud de una marcha de la conciencia por la cual yo me doy a mí mismo la existencia y que ningún otro ser en el mundo podría jamás cumplir en mi lugar"[43]. Esta "marcha de la conciencia" por la cual yo me doy a mí mismo la existencia es una autocreación, un impulso de un acto a otro acto, que parece desconocer el fondo mismo del yo, su realidad óntica originaria y primera, su arché, que hemos denominado in-sistencia.

En síntesis, podríamos decir que Louis Lavelle ha señalado aspectos esenciales de la interioridad e incluso su carácter privilegiado, pero no ha descendido a su raíz metafísica misma. Por eso, tal vez, nos parece encontrar ciertas fallas en sus descripciones y en sus interpretaciones. Un mayor análisis metafísico de la estructura de la interioridad, lo hubiera llevado a mostrar su raíz óntica, es decir, el ser-en-sí óntico que hemos llamado "in-sistencia".

Por no haber descendido a esta raíz óntica no es extraño que, si no su pensamiento, por lo menos las fórmulas de Lavelle se resientan de cierto actualismo, lo cual es de nuevo desconocer el fondo último del yo. Por cierto, Lavelle está preocupado por señalar el carácter esencialmente dinámico de la interioridad humana, pero lo prolonga a costa de su ser.

Tal vez se puede señalar también que falta en Lavelle la efectiva proyección integral de su doctrina de la interioridad hacia la problemática filosófica total. Pero ello no es por cierto una falta positiva. Debemos agradecerle los sutiles y acertados análisis de no pocos aspectos de la

[43] "Et c'est au point où cette expérience a lieu que nous atteignons l'essence du moi, dont on peut dire à la fois qu'elle est relative, puisqu'elle est subordonnée à des conditions sans lesquelles elle ne pourrait pas se réaliser, et qu'ello est absolue, puisqu'elle se réalice en vertu d'une démarche de la conscience par laquelle je me donne à moi-même l'existence et que nul autre être au monde ne pourrait jamais accomplir à ma place". Ibíd., p. 79

interioridad, casi siempre en el plano de la auténtica experiencia metafísica. Y siempre con la resonancia vital que ha sabido traducir en sus magníficas expresiones. Con ello Lavelle nos ha dejado sin duda una de las contribuciones más valiosas de la filosofía contemporánea para elucidar la esencia originaria del hombre.

APÉNDICE

FILOSOFÍA EXISTENCIAL Y FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA

Comunicación presentada al Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 4-10 octubre 1948.

Reduciendo a determinadas afirmaciones las actitudes sostenidas por algunos escolásticos frente al movimiento existencialista, y de algunos existencialistas frente a la filosofía escolástica, querríamos examinar qué es lo que hay de razonable en unas y en otras, a fin de aprovechar lo que hay de verdadero en las críticas mutuamente cruzadas, y adoptar una actitud realista frente al existencialismo y frente a la escolástica.

El existencialismo, como toda innovación o revolución, con frecuencia reprocha a la filosofía tradicional, y en especial a la filosofía escolástica, el no haber cumplido con su misión de analizar la realidad *tal como es en sí misma*. Toda la actitud tradicional, todo el esfuerzo de la tradición, está, para ciertos innovadores, esencialmente viciado. Es una tentación en que con facilidad caen todos los revolucionarios. Por principio son iconoclastas de la tradición.

Por otra parte, quienes se han formado y han estudiado con cariño y abrazado con sincera convicción las enseñanzas o los resultados de una tradición grandiosa y multisecular, es también natural que estén seguros de su posición y que no conciban que fuera de ella pueda existir otra filosofía verdadera: ellos poseen *la filosofía*.

I. *Actitudes extremas insostenibles.*

A) *De algunos escolásticos.*

1. *Todos los elementos de interés y de valor del existencialismo ya están incluídos en la filosofía escolástica.* He aquí el espíritu con que algunos escolásticos miran a

los existencialistas. Todo lo bueno que hay en el existencialismo ya lo habían dicho los escolásticos con más precisión y exactitud, y guardando el justo medio: "La parte de verdad del existencialismo consiste en su oposición al idealismo. . .". "Esto, ciertamente, los escolásticos lo predicaban con fuerza" (C. Boyer, S. I., resumiendo el resultado de la Semana de Estudio promovida por la Pont. Acad. Rma. de Sto. Tomás: *Esistenzialismo*, Marietti, 1947, ps. 5-7). Así, resulta que lo que hay de verdad en el existencialismo ya lo habían dicho los escolásticos. Otros, como Maritain, en su *Court traité de l'existence et de l'existant*, París, 1947, viene a decir que el estudio del ser existencial es característico ya de Santo Tomás de Aquino, y que él es más auténtico existencialista que los mismos existencialistas...

2. *El existencialismo es esencialmente ateo.* He aquí otra de las conclusiones a que han llegado algunos escolásticos. El método, la actitud del existencialismo, no puede salir del análisis de lo concreto que está bajo nuestra inmediata experiencia y, por tanto, no puede llegar hasta Dios. La consecuencia lógica del método existencialista es el ateísmo, como prescindencia de Dios (Heidegger), o como positiva negación de Dios (Sartre).

3. *El existencialismo no es una filosofía.* Con frecuencia se dice que el existencialismo, al limitarse al análisis de lo *singular*, no puede elevarse a la categoría de ciencia, de sistema, que es propia de la filosofía. Otra tesis con frecuencia planteada contra el existencialismo.

4. *El existencialismo contiene el error insanable de negar el valor de las esencias y de la abstracción.* En efecto, la reacción del existencialismo contra el idealismo le ha llevado a negar con frecuencia todo valor a un conocimiento que no esté inmediatamente fundado en lo concreto y en lo individual. Las expresiones exageradas de

algunos existencialistas han dado lugar a este reproche, como reacción contra las exageraciones abstraccionistas del idealismo y de algunos escolásticos.

B) *De algunos existencialistas.*

1. *La escolástica no ha estudiado* la realidad *en sí misma, sino sólo las abstracciones.* Es éste, tal vez, el principal reproche que el existencialismo dirige a la filosofía tradicional. Las llamadas "esencias universalmente válidas" sólo pueden ser fruto de una abstracción. El estudio de ellas no es ya una filosofía de la realidad, sino una filosofía del pensamiento. Así se han ido levantando magníficos sistemas, construcciones lógicas maravillosas, pero que dejan al hombre real, que es el individuo, fuera.

2. *La escolástica ha olvidado el estudio de* la existencia *en sí misma* y sólo ha considerado las esencias que en cuanto tales "no existen"; no ha estudiado el singular, sino el universal (*ens rationis*). Confirmando el reproche anterior y de acuerdo con el carácter esencial del existencialismo, se dice que la filosofía escolástica, reducida a las abstracciones, ha olvidado la *existencia*, que es la máxima realidad, y sólo ha considerado las esencias que de suyo carecen de realidad. Esto la ha llevado a hacer del universal el objeto de la ciencia y de la filosofía, a estudiar al *hombre* en general, olvidando a los hombres. Los reproches de Kierkegaard contra *la filosofía* tienen este sentido, que ha sido recogido con frecuencia por muchos existencialistas modernos.

3. El método y los principios escolásticos deben ser relegados al olvido como inútiles y erróneos. Ésta es la conclusión de algunos existencialistas, fundada en lo que ellos llaman a su vez el error *insanable* de la escolástica: vivir en el mundo de las abstracciones.

Las afirmaciones precedentes nos parecen, por ambas partes, parciales e inexactas. Creemos que son actitudes

extremas, que se fundan en una incomprensión de los adversarios y en una supervaloración de las propias doctrinas. La actitud realista que con desinterés analiza los hechos, creemos que podría ser la siguiente.

II. *Actitud realista.*

A) *El existencialismo.*

1. *El existencialismo tiene un* punto de partida propio *y un* método propio *distintos de los de la escolástica.* No se le puede negar originalidad en este aspecto. El análisis de la existencia humana individual por el método del conocimiento experimental del yo; una profundización en las experiencias de la vida individual humana, que son las que están al alcance de cada filósofo. Si este punto de partida y este método propio son originales, al menos en la manera de utilizarlos, no puede negarse también que tienen su valor dentro de la filosofía. El método de la introspección y el análisis de las experiencias íntimas del hombre no pueden dejar de ser valiosos. Por otra parte, este punto de partida y este método no solamente han acentuado el valor del individuo y de la personalidad humana frente al idealismo en general, sino que han llamado también la atención de toda la filosofía tradicional hacia una mayor valorización de lo individual y de lo personal en cuanto tal. Y esto significa un adelanto respecto de la misma filosofía escolástica, que sin duda ha dado una preponderancia al estudio de las esencias respecto del individuo en sí mismo. Cierta herencia de la filosofía griega dirigía el pensamiento filosófico hacia una desvalorización del individuo. Sólo las exigencias del cristianismo impusieron la consideración del valor de la persona y del individuo, pero nunca llegó a armonizarse con la sistematización desvalorizadora de lo individual en la ciencia, propia del concepto de ciencia de Aristóteles y de Platón.

2. Ante la acusación de ateísmo contra los existencialistas, es necesario reconocer *el hecho de que muchos han llegado desde el punto de partida del existencialismo y con su método a las concepciones de una filosofía cristiana.* El valor lógico de estas conclusiones lo fundamentan porque a ellas han llegado guardando *fidelidad a la experiencia más íntima del hombre.*

3. Que el existencialismo sea o pueda ser una auténtica filosofía, ha sido negado, porque se mantiene el concepto de filosofía igual al de ciencia como sistema de conocimientos universales. Pero debemos considerar que la filosofía, al utilizar los principios universales, lo que pretende es darnos una interpretación, *una captación de la realidad en sus últimos fundamentos.* Ahora bien: ¿no se podría revisar en esta dirección la noción misma de filosofía? Si filosofía es *la captación de la realidad en sí misma,* ¿no entrará también dentro del método filosófico esa íntima experiencia, ese trabajo de profundización en la realidad del yo, en el que se han fundado algunos existencialistas? Creemos que el análisis de cualquier realidad concreta, y sobre todo el análisis de la realidad singular humana, puede y debe darnos grandes luces para la solución de los problemas fundamentales de la filosofía y llevarnos hasta su último fundamento. Es cierto que se puede abusar de este análisis de lo concreto y singular, pero no es menos cierto que también se puede abusar del conocimiento abstractivo. El idealismo panteísta es el mejor ejemplo del abuso de las abstracciones.

4. Otro reproche dirigido a los existencialistas es el llamado error insanable de negar el valor de las esencias y de la abstracción. Pero si es error negar todo el valor a las esencias, y lo cometen algunos existencialistas, hay que confesar que otros existencialistas, como el mismo Marcel, *reconocen cierto valor a nuestra conceptualización*

y, por tanto, *no es propio del existencialismo en cuanto tal, aquel error insanable.* Sin duda que aquel existencialismo que rechaza en absoluto todo el valor del conocimiento abstracto olvida precisamente que éste es una estructura existencial del hombre. Por tanto, el verdadero existencialismo debe reconocer a la vez el valor de la íntima experiencia individual y el de la sistematización.

B) *La escolástica.*

1. *Es inexacto que la escolástica haya olvidado el estudio de* la realidad *en cuanto tal* para limitarse a las abstracciones desexistencializadas. La pregunta de la filosofía griega, "¿qué es el ser?", retomada por los escolásticos, pone en el centro de la filosofía escolástica el estudio de la realidad. El fin de la escolástica ha sido siempre ése, y la abstracción ha sido considerada como *un medio* para captar la realidad. Pero es cierto que se ha abusado de la abstracción y de la sistematización, y que con frecuencia la realidad ha sido considerada a través de una racionalización excesiva.

2. *Es inexacto, por lo mismo, que no haya estudiado* la existencia *en cuanto tal.* Las investigaciones y disputas sobre el *actum essendi* y sobre la existencia, prueban la preocupación de los escolásticos por analizar la realidad misma del existir. Asimismo, es inexacto que la escolástica haya ignorado *al individuo* en cuanto tal: según el escolasticismo aristotélico tomista, sólo en los individuos tienen existencia las esencias reales; sólo lo individual es existente. Pero es cierto que esta realidad se ha estudiado a través de una conceptualización separada frecuentemente de la experiencia concreta, y que ha habido un predominio de lo universal sobre lo particular en el análisis mismo de la existencia (resabios del platonismo, no superado en este punto por Aristóteles y por muchos escolásticos: el indi-

viduo en cuanto tal no es objeto de la ciencia, es incognoscible; el singular material no es conocido directamente por la inteligencia...).

3. La escolástica no es, por tanto, un sistema inútil y erróneo, sino un esfuerzo por captar la realidad, que tiene sus aciertos fundamentales y sus deficiencias, propias de toda obra humana: ha estudiado y aprovechado hasta el máximum el aspecto esencialmente racional del hombre, sin caer en un racionalismo o idealismo absoluto; pero sí a veces lo ha exagerado. La parte de razón que hay en el existencialismo invita a la escolástica a hacer una sana autocrítica de las deficiencias propias, para corregirlas, renovarse y progresar como un organismo vivo, en vez de quedar estancada, como lo haría un sistema muerto. Esto último sucedería si se cerrase sobre sí misma, pensando que ya tiene en sí toda la verdad, y diciendo: "en mis principios y en mi método, yo ya lo tengo todo; eso mismo ya lo habían dicho antes con más precisión los escolásticos; el existencialismo sólo sirve para probar una vez más la esterilidad de toda filosofía que se aparta de los principios y del método escolástico, y la riqueza de la doctrina de nuestros grandes doctores, especialmente del doctor común Santo Tomás de Aquino".

Viviendo el espíritu mismo de los grandes doctores escolásticos, que en su presente aprovecharon la parte de razón que existía en las mismas reacciones exageradas de la heterodoxia, para precisar y enriquecer la propia doctrina, es como la escolástica se conservará viva y se acercará a una más perfecta comprensión de la realidad, especialmente de la realidad humana. Por suerte, no faltan escolásticos que sienten esta inquietud de vida y de progreso.

ÍNDICE GENERAL *

* Ver índice especial al comienzo de cada parte.

Se terminó de imprimir
en noviembre de 1988,
en Talleres Gráficos Linograf S.R.L.,
Sócrates 764, Ciudadela Norte.

Tirada: 1.500 ejemplares.



El volumen 15 de la colección de nuestras Obras, reúne varios estudios sobre el existencialismo, escritos alrededor de 1950. Son la síntesis de nuestro intento de una exposición y evaluación del movimiento de la filosofía existencial, cuya eclosión dominó el panorama filosófico occidental en las décadas de los años 1930 y 1940.

Debemos también observar que los libros incluidos en este volumen están escritos antes de nuestra concreción de la intuición y desarrollo de la filosofía in-sistencial. Por eso no hacemos referencia a ella en la evaluación de las ideas, con excepción del estudio sobre Heidegger, donde introducimos el tema.

Cronológicamente, lo que podemos llamar intuición insistencial la expusimos, por primera vez, en el 1er. Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, Argentina, 1947), pero la fuimos elaborando, sin publicar nada sobre ella, en los diez años siguientes. Apareció ya plenamente propuesta, como metafísica y como método, en *Más allá del existencialismo* (Filosofía in-sistencial), Ed. Miracle, Barcelona, 1959. (En la colección Obras, vol. 1. *Antropología filosófica in-sistencial*, Ed. Depalma, Buenos Aires, 1978).

(De la Presentación)